دكتور
محمد حسينى أبو سعدة
كلية الآداب - جامعة أسيوط

الوجود والخلود

فى فلسفة أبى البركات البغدادى

القاهرة
الطبعة الأولى ـ ١٩٩٢

الدكتور
محمد حسينى أبو سعدة
كلية الآداب - جامعة أسيوط

الوجود والخلود

فى فلسفة أبى البركات البغدادى

القـاهرة
الطبعة الأولى ـ ١٩٩٣

الإهـــــداء

إلى زوجتي ...

شاركتني مسيرة الكفاح في سبيل العلم

واعطت فاجزلت العطاء

وتفانت كاجمل ما يكون التفاني

محمد أبو سعد

« ان علينا للهدى ، وان لنا للآخرة والأولى »

(صدق الله العظيم)

« سورة الليل : ١٢ ــ ١٣ »

مقدمة

إن تقييم حملة الغزالى النقدية على الفلسفة الاسلامية فى ثوبها المشائى بزعامة ابن سينا فى المشرق العربى فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجرى ، يحتاج الى إعادة نظر وتقييم جديد لها فى ضوء دراسات جادة متعمقة فى جوانب التراث الفلسفى العربى والاسلامى الذى واكب تلك الحملة ، والجديد منه الذى ظهر على مسرح الحياة الفكرية فى العصور اللاحقة • لقد كان شائعا حتى عهد قريب ، وربما مازال مستقرا فى أذهان بعض الباحثين والمفكرين الاسلاميين المعاصرين أن هذه الحملة النقدية الغزالية كانت نكبة قاصمة للفكر الفلسفى الاسلامى من حيث ضيقت الخناق على الفلسفة في المشرق العربى وأجبرتها على الهجرة الى المغرب العربى لتجد فيه مهربا وملاذا ، حيث سارع الى نجدتها واحتضانها فلاسفة المغرب أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد •

وأصحاب هذا الرأى ـ فيما أعتقد ـ لا يصدرون فى رأيهم هذا عن نظرة متعمقة شمولية تستوعب ما كان من تيارات فكرية كلامية وفلسفية إبان تلك الحملة وما ظهر من هذه التيارات بعدها مباشرة أو على مدى بعيد • فنظروا الى السطوح دون أن يغوصوا فى الأعماق ، والى ظاهر الواقع الفكرى والثقافى دون باطنه ومحتواه ، متأثرين فى هذه النظرة بما أحدثته الحملة بفعل أحكام الغزالى بتكفير الفلاسفة فى بعض المسائل ، من ضجة بلغت حد الثورة الدينية على مستوى علماء الدين والعامة ضد

الفلسفة وأهلها ، وما نتج عن ذلك من ازدهار الفكر الدينى فى ثوبه السنى الأشعرى بصفة خاصة من حيث كان الغزالى رائد الحملة مفكرا أشعريا •

وفى ظل هذه النظرة المحدودة التى يغلب عليها الطابع الانفعالى بالآثار الظاهرية للحملة غامت الرؤى ، وغاب الوعى بالآثار الحقيقية التى نجمت عن الحملة ، فلم تعد العين ترى إلا ما شاع من حقد وكراهية للفلسفة وأصحابها ، ومن ثم توارت وراء هذه الحجب تلك الآثار الايجابية التى كانت تعمل بفاعلية تحت السطح ، وتتدافع وتنمو وتتطور لتثمر تيارات فلسفية جديدة ذات مضامين جديدة تغلب عليها النزعة النقدية ، وتشيع فى تدفقاتها روح التجديد والابتكار ، إن فى المنهج أو فى المذهب •

ولسنا نوافق هؤلاء الباحثين والمفكرين فيما ذهبوا اليه بخصوص هذه الحملة وآثارها • وإنما الرأى عندنا هو أن ايجابيات هذه الحملة كانت أكثر كما وأشد أثرا وفاعلية من سلبياتها على صعيد الفكر الفلسفى بصوره المتعددة • إن التقييم الحقيقى لحملة الغزالى من وجهة نظرنا يتمثل فى عدة نقاط أهمها :

١ ـ إن نقد الغزالى العنيف لم يكن فى جوهره إلا نقدا عقليا فلسفيا أثرى به الفكر الفلسفى الاسلامى ، ومن ثم فلم يكن موجها الى كل فكر فلسفى بكل مضامينه وأبعاده وتصوراته ورؤاه ، أيا ما كان هذا الفكر ، ومهما كان مصدره إسلاميا أو غير إسلامى ، وإنما كان النقد موجها بالمقام الأول الى الفكر الفلسفى الذى ينتسب الى أرسطو وإلهياته بالذات ، والذى تأثر به المشاؤون المسلمون وخاصة الفارابى وابن سينا ، حيث وجد الغزالى أن ابن سينا ـ متأثرا بأرسطو ـ قد ذهب الى آراء وأفكار صريحة فى مخالفتها لبعض أصول العقيدة الاسلامية ومستوجباتها مثل القول بقدم العالم وأزليته وإنكار علم الله تعالى بالجزئيات الحادثة ، وإنكار المعاد الجسمانى أو بعث الأجساد فى الآخرة • ولذلك نرى أن الغزالى نفسه لا يجد غضاضة فى أن يأخذ بكثير من آراء ابن سينا فى الطبيعيات ، وخاصة

ما يتصل منها بالنفس الانسانية من حيث وجودها وماهيتها وصلتها بالجسم وخلودها ، كما يأخذ ببعض آراء ابن سينا فى الأخلاق وفى الألوهية .

وعلى هذا ، فإن الحملة إذا كانت قد ضربت الفلسفة الأرسطية ومن تأثر بها من فلاسفة الاسلام ، فقد أدت بالضرورة الى انحسار التيار الأرسطى بوجه عام ، وبالمقابل فتحت الباب على مصراعيه لتدفق التيار الأفلاطونى قديمه وحديثه ، الذى حظى بما يحمله فى طياته من نزاعات روحية وصوفية بتأييد كثير من مفكرى الاسلام من انصار الفكر الفلسفى الاشراقى أمثال أبى البركات البغدادى (ت ٥٤٧ هـ) وشهاب الدين الهروروى (ت ٥٧١ هـ) وغيرهم من دعاة التصوف الفلسفى أمثال ابن عربى وابن سبعين ، على اختلاف بين هؤلاء جميعا فى درجات التأثر بهذا التيار وروافده .

٢ ـ وكان من ايجابيات الحملة النقدية للغزالى ، ما تمخضت عنه من سيادة النزعة النقدية البناءة لدى مفكرى أواخر عصر الغزالى وما بعده ، من المتكلمين والفلاسفة والصوفية .

فعلى صعيد الفكر الكلامى ، نلاحظ أن حملة الغزالى قد دعمت وأسهمت فى خلق نزعات نقدية بدت أوضح ما تكون لدى أنصار المذهب الأشعرى حيث هيأت لهم الحملة مناخا ملائما تنتشر فى ظله أفكارهم وأصول مذهبهم ، كما ضمنت لهم مشروعية مواصلة الهجوم والنقد لكل المذاهب والآراء المخالفة لمذهبهم خصوصا وأنهم اعتبروا أنفسهم الممثلين الشرعيين لمذهب أهل السنة والجماعة . وبعد أن كانت حركة الفكر النقدى عند الأشاعرة قبل الغزالى تتوجه فى الأساس نحو مذاهب مخالفيهم من متكلمى الاسلام وخاصة المعتزلة والكرامية والباطنية ، ومن فرق غير المسلمين كالدهرية والثنوية والبراهمة واليهود والنصارى ، صارت حركة النقد الأشعرية بفعل تأثير حملة الغزالى وعند من جاء بعده ، أكثر شمولا وأوسع

مجالا حيث شملت المتكلمين والفلاسفة وخاصة ابن سينا ، نلحظ ذلك مثلا عند الشهرستاني الأشعرى (ت ٥٤٨ هـ) حيث نجده ينتقد المتكلمين والفلاسفة المشائين فى « نهاية الاقدام » ويخصص لنقد فلسفة ابن سينا كتابا مستقلا هو « مصارعة الفلاسفة » ركز فيه على نقد فلسفة ابن سينا الالهية وكادت هذه الفلسفة أن تنهار تحت ضربات الشهرستانى العنيفة(١) ٠

ثم بلغ الفكر النقدى الأشعرى مداه عند فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ) ، ولئن كان سيف الدين الآمدى (ت ٦٣١ هـ) وعضد الدين الايجى (ت ٧٥٦ هـ) وغيرهم من الأشاعرة قد اعتنقوا اتجاهات نقدية أيضا ، إلا أنها كانت أقل شمولا وأضعف أثرا من مثيلاتها عند الشهرستانى والفخر الرازى ٠ وإذا كان هؤلاء من أشاعرة المشرق ، فإن المغرب العربى قد حفل أيضا ببعض الأشاعرة ذوى التوجهات النقدية ، ونذكر منهم محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) وأبا بكر بن العربى (ت ٥٤٣ هـ) ثم ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ٠ وكانت هذه الاتجاهات النقدية امتدادا لحملة الغزالى النقدية وأثرا من آثارها الايجابية ٠

٣ ـ أما على صعيد الفكر الفلسفى ، فإن حملة الغزالى قد أسهمت بقدر كبير فى ظهور فلسفات نقدية ذات مضامين جديدة وأصول ورؤى جديدة تخالف مضامين وأصول الفلسفة المشائية الاسلامية ، وتقترب فى توجهاتها من الموروث الأفلاطونى بقدر ما تبتعد عن الموروث الارسططاليسى الذى قوضت حملة الغزالى معظم أصوله الاعتقادية ٠ ولعل أهم هذه الفلسفات النقدية والجديدة ، ما نجده لدى أبى البركات البغدادى (ابن ملكا) (ت ٥٤٧ هـ) وشهاب الدين السهروردى (المقتول)

---

(١) كان موضوع رسالتنا للدكتوراه منذ عدة سنوات هو « موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين » ومازالت الرسالة فى صورتها الخطية بمكتبة جامعة القاهرة ٠

(٥٨٧ هـ) وابن الفارض وغيرهم ممن كانت فلسفاتهم ذات طـابع نقـدى متميز ، وتتضمن أفـكارا وأصولا جديدة مغايرة لما كان شـــائعا قبلها من فلســـفات • وكذلك ما نجـده من التصوف الفلســـفى لدى ابن عـــربى وابن ســبعين •

ولما كان أبو البركات البغدادى سابقا على هؤلاء جميعا بزمانه وبفكره معا ، فقد استحق أن يكون محط أنظار الباحثين المعاصرين ، خصوصا وأن عناصر الجدة والابتكار فى منهجه وفى فلسفته ، وبروز الاتجاه النقدى الذى به يفند معظم وأهم المذاهب التى سبقته ، قد ألقت بانعكاساتها المؤثرة على مذاهب وفلسفات مفكرى الاسلام الذين ظهروا بعده إن فى المشرق أو فى المغـرب •

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير الى أن هناك دراسات وبحـوثا قد سبقتنا الى تناول جانب أو أكثر من جوانب فلسفة أبى البركات الطبيعية والالهية(١) • لكننا عنـدما اطلعنا عليها جميعا لم نجـد فى أى منها معالجة ضافية ودراسة مستوعبة لقضـــية هامة من القضـــايا التى عرض لهـــا

---

(١) من أهم تلك الدراســـات ، دراســة جادة متعمقة فى فلســـفة أبى البركات ، قام بها الأستاذ الدكتور / محمد جلال شرف وضمنها كتابه « المذهب الاشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الاسلامى » وخصص لها الباب الأول من ص ٢١ ــ ٨٤ ، وقد اهتم المؤلف بإبراز الجوانب الصوفية الاشراقية فى فـــكر أبى البركات واعتبر أبا البركات من مؤسسى المـذهب الاشراقى فى الفكر الاسلامى •. وهناك دراسة متعمقة أيضا لأستاذنا الدكتور يحيى هويدى موضوعها « نقد أبى البركات البغدادى لنظرية ابن سينا فى النفس والعقل » ضمنها كتابه« دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية » من ص ٢٧٩ ــ ٣٠٧ ، وهى دراسة نقدية مقارنة تتناول أهم المسائل المتصلة بالنفس ، غير أن المؤلف لم يفصل القول فى مسألة الخلود وأحوال النفوس فى عالم الخلود • ومن البحـــوث الأكاديمية التى كتبت فى فلســـفة =

أبو البركات ، ومثلث محور الارتكاز فى فلسفته الالهية ، ألا وهى قضية « الوجود والخلود » صحيح أن بعض هذه الدراسات بما هى فى معظمها تأريخ للفكر الفلسفى الاسلامى ، قد تناولت جانبا من هذه القضية ، لكنها كانت تناولات سريعة اقتضتها موضوعات كل دراسة وطبيعتها ، وتعدد الشخصيات التى تناولتها الى جانب أبى البركات • وحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهدا لا ينكر لأصحابها من الأساتذة والباحثين ،وأشهد أننى أصبت من بعضها شيئا من الفائدة ، لكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هى أنها آكدت عندى العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية « الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادى » مقدما لذلك بالحديث عن منهجه « منهج الاعتبار » من حيث مفهومه ودلالاته ودعائمه وأهم خصائصه ، وهو مالم يتعرض له أحد من قبلنا فيما نعلم •

وقد حاولنا فى بحثنا هذا ، أن نعرض لموضوع « الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادى » بمنهج يعالج ما أعرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به فى عجالة لا تكشف بدرجة

= أبى البركات،رسالة علمية تقدم بها زميلنا المرحوم الدكتور/ صبرى عثمان لنيل الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٨٢م تحت اشراف أستاذنا الدكتور / محمد عاطف العراقى ، وكان موضوعها « الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبى البركات البغدادى » وموضوع الرسالة واتساعه وتعدد مسائله اضطر الباحث الى أن يكتفى بذكر أهم آراء أبى البركات فى كل مسألة وبعض أدلته ، غير أن الرسالة لم تتضمن من المقارنات والآراء النقدية للفيلسوف قدرا كافيا فى نظرنا ، وأيضا ، فقد عرض الاستاذ الدكتور / سامى نصر لطف لدراسة بعض جوانب فلسفة أبى البركات فى الجزء الأول من كتابه « نماذج من فلسفة الاسلاميين » من ص ٣٣٧ ــ ٤٧٣ ، والدراسة فى معظمها نصية أى تعتمد على ايراد النصوص العديدة ، ولا تعالج قضية الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات بالقدر الذى يشبعنا ويكشف بالقدر الكافى عن موقف الفيلسوف من هذه القضية •

كافية عن فكر أبي البركات وفلسفته فى هذا الموضوع . ووفقا لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتاويلاتنا لبعضها أحيانا ، ومقارنتها بعضها ببعض ، وبغيرها من الآراء التى سبقته ، فقد أدى ذلك الى أن نقول بآراء تخالف كثيرا من الآراء التي تضمنتها بعض الدراسات السابقة ، على أننا لم نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف فى كل مسالة تتصل بالموضوع ، والا وقعنا فيما نحذر من الوقوع فيه وهو أن تكون الدراسة افقية مسطحة خالية من العمق ، ومن ثم حاولنا دائما وبقدر ما وسعنا الجهد ، أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية فى كل مسالة ونقارنها بما سبقها من آراء ، ثم نكشف عن انعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده من مفكرى الاسلام .

واذا كانت بعض الدراسات السابقة قد حاولت تصنيف أبى البركات ، فاعتبرته بعض الدراسات فيلسوفا إشراقيا ، ومال بعضها الآخر الى وضعه فى مصاف الأشاعرة المتاخرين ، فقد نأينا بأنفسنا عن هذا التصنيف ، وذلك لأننا نعتبر أبا البركات صاحب فلسفة نقدية ذات طابع تجديدى إن فى المنهج أو فى المذهب ، وهى فلسفة تمثل بذاتها مرحلة متطورة للفكر الفلسفي الاسلامى بما هو فكر فلسفى ، ولا يعنى هذا انها مقطوعة الصلة تماما بما سبقها من فكر كلامي أو فلسفى أو صوفى ، وإنما نجد فيها الحد الأدنى من تاثر اللاحق بالسابق ، والحد الأقصى من التجديد ومواءمة روح العصر الذى ظهرت فيه بما فرضته ظروف ذلك العصر الثقافية والعلمية والدينية ، على ما سيتضح لنا من أول البحث وحتى منتهاه .

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبلغ الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده ، وإنما فقط يمكننا أن نزعم أننا سنحاول ببحثنا هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراساتنا الاستطلاعية فى مؤلفات أبى البركات وخاصة كتابه « المعتبر » ولكل باحث جهده ورؤاه . وفى اعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم مشروعيته ، وفى هذا ما يضمن لنا استمرارية

البحث والدراسة فى التراث العربى والاســـلامى إحياء وتجـديدا وتأصيلا وإبرازا للجونب المضيئة فيه ، وتنقيحا له مما علق به من الشوائب بفعـل الزمن وتقادم التاريخ ، أو بفعل المغرضين الذين يحاولون أن يهيلوا التراب دائما على هذا التراث ويدعون الى طرحه جانبا بدعوى المعاصرة ، وهيهات أن يبلغوا مآربهم لأن التراث هو الجذور والأصول والمقومات الثوابت لهويتنا الثقافية والحضارية ، ومثل هؤلاء فيما يبتغون كمثل الباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه •

وقد اقتضت طبيعة البحث وموضوعه أن يتضمن أربعة أبواب ذات فصول • عرضنا فى الباب الأول ل « أبو البركات ومنهجه » واشتمل الباب على فصلين أولهما : أبو البركات في عصره ، والثاني : الاعتبار منهج أبى البركات ، أما الباب الثانى فيعرض « وجود الله واجب الوجود » ويحتـوى ثلاثة فصول ، أولها : إثبات وجود الله ووحدانيته ، والثانى ، خاص بصفات الله، والثالث يوضح « الغائية فى أفعال الله » • أما الباب الثالث فنبحث فيه « وجود العالم » عند أبى البركات ويضـــم فصلين : أولهما ، بيـــان نقد أبى البركات لمذاهب السابقين فى وجود العالم ، والثانى نعرض فيه لمذهب أبى البركات فى وجود العالم • أما الباب الرابع والأخير ، فخصصناه لبحث « الخلود » فى مذهب أبى البركات • وقد احتوى فصلين : أولهما ، إثبات وجود النفس وحدوثها ، والثانى ، موقفه من خلود النفس •

وعـلى الله قصـد السـبيل

البـــاب الأول

أبو البركات ومنهجه

ويشـــــتمل عــلى فصــلين :

الفصــل الأول : أبو البركات فى عصــره

الفصــل الثانى : الاعتبار منهج أبى البركات

الفصل الأول

أبو البركات في عصره

ويشتمل على :

أولا : عصر ابى البركات

ثانيا : سيرته

ثالثا : واقعة إسلامه

رابعا : آثاره

أولا ـ عصر أبى البركات :

لو شئنا أن نؤرخ للعصر الذى ولد فيه أبو البركات البغدادى وقضى سنى حياته بين ظهرانيه ، لكان دافعنا الى ذلك هو محاولة الكشف عن الاطار الحضارى الذى نشأ فى كنفه وتربى فى أحضانه ، ومن ثم يتضح لنا مدى التأثر والتأثير المتبادلين بين شخصية الفيلسوف وفكره ، وبين المؤثرات الحضارية السياسية والثقافية والعلمية ، كما يظهر لنا الى أى مدى كان فكر فيلسوفنا مرآة صادقة تعكس روح العصر وتفاعلها مع شخصيته ومقوماتها الموروثة والمكتسبة من جانب كما تكشف لنا الى أى حد أمكن له أن يستوعب التراث العلمى والفلسفى والدينى الذى آل اليه فى عصره ، وكيف تجاوزه الى حيث أضاف اليه من عنده ما قدر عليه من تجديد وإبداع وابتكار •

ومن هذا المنطلق ، فسوف نعرض هنا لأهم مظاهر الحياة السياسية والعلمية والفكرية فى العصر الذى نشأ فيه أبو البركات ، وهو ذلك العصر الذى يستغرق حقبة تاريخية تبدأ من منتصف القرن الخامس للهجرة تقريبا وتنتهى عند بدايات النصف الثانى من القرن السادس • وهو العصر الذى يسميه المؤرخون بعصر نفوذ السلاجقة (٤٢٩ هـ ـ ٥٥٢ هـ) والذى يكتنفه بحسب التاريخ والتبعية السياسية العصر العباسى الرابع آخر عصور الدولة العباسية •

١ ـ أهم مظاهر الحياة السياسية فى ذلك العصر :

كان العالم الاسلامى فى ذلك العصر تتنازعه قوى مختلفة وتتزعمه ثلاث خلافات هى : الخلافة العباسية فى بغداد وهى تعتنق المذهب السنى وتدعو له • والخلافة الفاطمية فى القاهرة وهى على المذهب الشيعى وتعمل على تقويته ونشر نفوذها المنافس لخلفاء بغداد ، حتى خارج حدودها • ثم الخلافة الأموية فى قرطبة بالمغرب العربى ، غير أن الخلافة العباسية كانت قد وصلت الى درجة من الضعف جعلت الخليفة العباسي فى بغداد لا يتمتع فى البلاد الاسلامية الواقعة فى نطاق دولته إلا بالولاء الروحى فقط • حيث

كان النفـــوذ الحقيقى للبويهيين فى العـراق وفارس والرى وهمـــذان ، وللغزنويين فى شمال الهند وخراســـان وبلاد ما وراء النهر ومناطق من إيران(١) .

ومنذ أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى . بدأ نجم كل من البويهيين والغزنويين فى الأفول ليظهر نجم السلاجقة فى أفق الخـلافة العباسية منذ عام ٤٢٩ هـ وظل يقوى ويتنامى تباعا حتى عام ٥٥٢ هـ . وكان من أوائل سـلاطين السـلاجقة الأقوياء السلطان ألب أرسلان ثم السلطان ملكشاه من بعده . وبموت ملكشاه ووزيره نظام الملك عام ٤٨٥ هـ دخلت الدولة السلجوقية مرحلة جـديدة من تاريخها ، اتســـمت فيها بشىء من الضـعف وكثير من الانقســـامات . وبدأ الصراع يحتـــدم بين آل البيت السلجوقى على السلطة ، وانتهى بغلبة السلطان بركيارق حيث اعتلى عرش السلطنة أوائل عام ٤٨٧ هـ بموافقة الخليفة العبـــاسى المقتدى الذى كان أبو البركات يعمل طبيبا خاصا له . غير أن المقتدى ما لبث ان قضى نحبـه وتولى ابنه المستظهر أمر الخــلافة من بعده . ويذكر ابن أبى أصـيبعة أن أبا البركات ظل يعمل طبيبا خاصا للخليفة المستظهر كما كان طبيبا لأبيـه المقتدى من قبل(٢) .

وقد أدى الصراع على الحكم بين رجال البيت السلجوقى قبـل تولية السـلطان بركيارق وبعد توليته ووفاته ، الى ضعف سلطة الســلاجقة والخلافة العباســية بالتبعية ، مما جعـل الفاطميين يحاولون اسـتعادة سيطرتهم من جديد على ما كانوا قد فقدوه من قبل من مدن الشام(٣) . وقد

---

(١) بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ ، د. عبد النعيم حسنين : سلاجقة إيران والعراق ، ص ١٢ ، القاهرة ، ط ١ .

(٢) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ، جـ ٢ ص ٢٠٤ .

(٣) د. محمد جمال سرور : النفوذ الفاطمى فى بلاد الشام والعراق ، القاهرة ، ط ١ ، ص ٦٥ .

نتج عن هذا وذاك ، ظهور تيارين من أعتى التيـــارات التى تهددت الدولة السلجوقية والخلافة العباسية على السواء ، أما أحدهما فهو تيار الحملة الصليبية التى بدأت منذ عام ٤٩٠ هـ على بلاد الشام ، واستطاعت بعـد عدة ســنوات أن تســتولى على بعض مناطق من فلسطين وبلاد الشـــام وســواحلها(٤) • وأما التيـــار الثانى ، فكان تيـــار الباطنية • حيث كان الاسماعيليون قوة سياسية لا يستهان بها ، وان لم تكن لهم ساحة معينة مجتمعة يمارسون فيها نشاطهم السياسى الذى بدأ فى هذه الفترة يتجاوز أسوار قلاعه ويمتد خارج حصونه(٥) •

وبفضل معــونة الخليفة الفاطمى بمصر وتأييـــده ، وبفضل العلماء المبرزين من دعاة هذا التيار مثل الحسن الصباح صــاحب قلعة « الموت » وأحمد بن عطاش صــاحب قلعة « دركوه » الواقعــة قرب مدينة أصبهان ، استطاع هذا التيار أن يغطى معظم بلاد فارس والديلم والجبل ، ويتخذ من الفتن والاغتيالات روافد تغذى مسيرته وتقوى اندفاعاته • وظل هذا التيار الباطنى بمده وجزره ينخر فى أســاس الدولة العباسية ويســـتغرق قوى السلاجقة حتى غدا من أهم العوامل التى أدت الى نهايتها فيما بعد(٦) •

وكان على سلاطين السلاجقة الذين أتوا بعد بركيارق أن يواجهوا خطر التيار الباطنى فى الداخل وخطر التيار الصليبى الوافد من الخارج • وقد أمكن لهم خلال سنوات قليلة أن يكسروا شوكة الباطنية ويحدوا من نشاطهم

---

(٤) أبو الفدا : المختصر فى أخبار البشر ، جـ ٢ ص ٢١٠ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، جـ ١٢ ، ص ١٦٣ •

(٥) بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ، ص ٨٤ •

(٦) الراوندى : راحة الصــدور ، ص ٢٢٣ من الترجمــة العربيــة القاهرة ١٩٦٠م ، ابن الأثير : الكامل ، جـ ٨ ، ص ١٦١ •

فينحسروا داخل قلاعهم ، غير أنهم لم يستطيعوا ذلك بالنسبة للصليبيين إلا بجهد جهيد وبعد سنوات طويلة(٧) .

وتجدر الاشارة الى أنه فى عام ٥١١ هـ توفى السلطان السلجوقى محمد بن ملكشاه . وكان أبو البركات البغدادى يقوم بأمر علاجه أثناء مرضه ، فلما يئس السلطان من شفائه ، اتهم أبا البركات بسوء علاجه ، فحبسه مدة . فلما مات السلطان خلفه ابنه السلطان محمود الذى اتخذ أبا البركات وزيرا وطبيبا له أيضا . غير أن ثورة بغداد قامت ضد هذا السلطان تأييدا للخليفة العباسى المسترشد ، فقام الثائرون بالهجوم على قصر السلطان السلجوقى ودار وزيره وطبيبه أبى البركات ونهبوها . وكان ذلك عام ٥١٢ هـ(٨) .

ومنذ خلافة المسترشد ، وعلى مدى ما يقرب من أربعين سنة أو يزيد ، يشهد المسرح السياسى للدولة العباسية ظهور قوتين تتبادلان الدور ـ يتجاذبهما حينا وتنافرهما أحيانا ـ فى تحريك أحداثه وتشكيل مواقفه وتحديد شخصياته المؤثرة . أما القوة الأولى ، فهى قوة سلاطين السلاجقة الذين تولوا الأمر خلال هذه الحقبة التاريخية . وأما القوة الثانية فتمثلت فى تلك الصحوة المتأخرة للخلافة العباسية المستضعفة ومحاولتها الجادة منذ عهد المسترشد أن تستعيد هيبتها وقبضتها على ناصية الأمور فى الدولة ، والجد الى أقصى درجة ممكنة من سيطرة السلاجقة ونفوذهم ، فبدأ الصراع يحتدم بين هاتين القوتين ، برغم ما كان يتهددهما معا من الباطنية الاسماعيلية والصليبيين .

وقد ظلت هذه الصراعات تظهر وتختفى على مسرح الحياة السياسية ، حينا بين سلاطين السلاجقة بعضهم وبعض ، وحينا بين هؤلاء وبين الخلفاء

---

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٢ ، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، محمد عبدالله عنان : تراجم اسلامية ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٨) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ط شفيع ، ص ١٥٠ ـ ١٥٣ ، ابن كثير : البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٧٣ ـ ١٧٨ .

العباسيين ، وتارة بين السلاجقة والخلفاء فى جانب وبين الباطنية والصليبيين فى جانب آخر ، حتى اذا جاء عام ٥٥١ هـ بدأت الدولة السلجوقية فى الانهيار حيث دخلت عصرها الأخير ، عصر الاضمحلال والسقوط بعد موت السلطان سنجر أشهر سلاطينهم وأقواهم ، ثم انتهت تماما عام ٥٩٠ هـ بموت السلطان طغرل بك(٩) .

وقد عاش فيلسوفنا أبو البركات البغدادى فى هذا العصر المضطرب الزاخر بالأحداث والصراعات السياسية ، فعاصر بإدراك ووعى كاملين تلك الفترة الأخيرة لمجد السلاجقة ، والتي بدأت بحكم السلطان محمد بن ملكشاه عام ٤٩٨ هـ وانتهت بنهاية حكم السلطان مسعود عام ٥٤٧ هـ وهو عام وفاة أبى البركات .

وكان أبو البركات - كما ذكرنا - قد عمل وزيرا وطبيبا خاصا لأكثر من واحد من سلاطين السلاجقة وخلفاء بنى العباس . ونال بسبب هذه الصلة والثقة حظا وافرا من التكريم والاجلال والثراء ، إلا أنه قد أصابه لنفس السبب بعض الشرور التى كانت تلحق بهذا السلطان أو بذاك الخليفة ممن يعمل فى بلاطهم . فقد هوجمت داره ، ونهب ما فيها من ممتلكاته الخاصة وما كان فيها من ودائع للناس . كما تعرض للحبس مدة ، وللأسر الذى وقع فيه السلطان مسعود بعد ذلك حيث كان قد انتقل الى بلاط الخليفة المسترشد(١٠) . وقد أثرت هذه الأحداث المؤسفة فى نفسه تأثيرا سيئا بلا شك .

على أن ما شهده من ألوان الفتن والمحن والحروب والصراعات السياسية والدينية ، قد انعكس على نفسه وأثر فيها بدرجة تجعلنا نقول بأنه إن صح

---

(٩) محمد إقبال ، فى مقدمته لكتاب « راحة الصدور » ، للراوندى ، ص ٧ .

(١٠) بينيس : فى مقالة بدائرة المعارف الاسلامية ، مادة « ابو البركات » ترجمة الأب قنواتى ، جـ ٦ ، ص ٤٢٨ طبعة دار الشعب بالقاهرة .

ما حكى عنه من « دهاء ومكر ومحاولته الايقاع بأعدائه ومنافسيه »(١١) ، فإن ذلك لا يرجع فى نظرنا الى أصله ونشأته اليهودية بقدر ما يعد انعكاسا لروح العصر الذى نشأ فيه وقضى حياته بين ظهرانيه ، خصوصا وأن المناصب والوظائف التى شغلها كانت تجعله وهو اليهودى محطا للأحقاد والحسد وهدفا لكيد الكائدين ، كما هى عادة كثير من ضعفاء النفوس فى علاقاتهم مع النابهين وذوى الشأن الرفيع .

٢ - أهم مظاهر الحياة الفكرية فى عصره :

فى ثنايا هذا الخضم السياسى الزاخر بمختلف التيارات السياسية المتصارعة ، كانت التيارات الفكرية أيضا تضطرم فتتلاقى حينا وتفترق أحيانا وان اتخذت جميعا من الفكر الاسلامى حقلا خصيبا تتفاعل مع ما احتواه فى باطنه من تراث عربى وأجنبى ، فيتم ثراؤها به ، كما تتزايد أيضا درجات إثرائه بما تحمله هذه التيارات من آثار علمية خصيبة بفعل ما كانت ترتطم به من مذاهب متعارضة أو ما كانت تمتزج به من ثقافات أجنبية فى السلم والحرب ، فإذا بالحضارة الاسلامية إبان القرنين الخامس والسادس الهجريين تتسع آفاقها وتتعمق مواردها بعد إذ تعددت وتنوعت فى العصور العباسية السابقة ، وترتفع معدلات نمائها فتغدو فى مستوى عالمى يمنحها القدرة على التأثير والعطاء السخى الذى أصابت منه أوروبا فى العصور الوسطى أكثر مما أصابته من غيرها من الحضارات فى مجالات العلوم والفلسفة والفنون والآداب .

أ - كانت البلاد الإسلامية الواقعة فى ظل الخلافتين العباسية فى بغداد والفاطمية فى مصر ، تمثل مسرحا فكريا يموج بمختلف المذاهب الدينية والنظريات العلمية والفلسفية . ويظهر من بين العرب والمسلمين نوعيات

---

(١١) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٩ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، يحكى قصة عن محاولة أبى البركات الوقيعة بمنافسه ابن التلميذ عند الخليفة المستضىء بالله ، وفشله فى ذلك .

مختلفة من العلماء والأدباء والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وغيرهم ممن امتلأت بهم وبمؤلفاتهم ساحة العالم الاسلامي مشرقه ومغربه ، ومن ثم فقد حظي عصر أبي البركات بازدهار علمي وثقافي وديني لم يكن وليد الصدفة وإنما تضافرت عدة عوامل فأثمرت هذا الازدهار ٠

ولعل من أهم هذه العوامل ، ما حدث من تعميق وتوسيع لدائرة الامتزاج الحضاري والثقافي الذي حدث بين الأجناس المختلفة التي احتواها المجتمع الاسلامي وبين ثقافاتها وثقافة العرب والمسلمين في ذلك العصر ٠ فعلى سبيل المثال بدا أثر الاسلام وثقافته واضحا في ارتقاء الفكر الفارسي وازدهاره وظهور علماء وفلاسفة مسلمين من أصل فارسي أمثال الفيلسوف ناصر خسرو (ت ٥٠٥ هـ) وأبي القاسم محمود الزمخشري آخر فحول المعتزلة (ت ٥٣٨ هـ) ثم عمر الخيام الأديب الفيلسوف الفلكي (ت ٥٢٥ هـ) ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتكلم والناقد الأشعري (ت ٥٤٨ هـ) ثم الامام فخر الدين الرازي الذي نعده فيلسوف الأشاعرة بلا منازع (ت ٦٠٦ هـ) ، وغير هؤلاء من الأدباء والشعراء والمتصوفة وهم كثير(١٢) ٠

ومن العوامل التي أدت الى ازدهار الحياة الفكرية إبان عصر أبي البركات أيضا ، ذلك الصراع الحاد الذي كان قائما بين الخلافة العباسية في بغداد ويناصرها السلاجقة وجميعهم على المذهب السني ، وبين الخلافة الفاطمية في القاهرة وهي على المذهب الشيعي ، وكل من الخلافتين تدعو لمذهبها وتنتصر له. وتخصص له أمهر الدعاة من العلماء والفقهاء والأدباء وتوفر لهم مناخا ملائما لتكوين علمي مكين ، فتزودهم بالمؤلفات العلمية والمكتبات العامرة الى جانب ما تغدق به عليهم من عطايا وهبات وتشجيع أدبي أيضا ٠

---

(١٢) انظر : بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٧٣ - ٧٤ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٥ ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، رضازاده : تاريخ الأدب الفارسي ، ترجمة محمد هنداوي ص ١٢٦ ، ص ٨٧ ٠

على أن الصراع بين هذين المذهبين ، لم يقف عند حدود الدعوة لكل منهما بالكلمة والمنطق والبرهان ، بل كان يتجاوز ذلك الحد أحيانا الى حيث التصادم بقوة السيف . ويذكر هنا للسلاجقة ما كان لهم من فضل في إرساء دعائم المذهب السني ومواجهة خصومه من الشيعة خاصة . وذلك لأن السلاجقة كانوا « يعدون التشيع ضلالا ومروقا . ومن ثم رأوا أن نشر العلم والثقافة خير طريقة لتحرير عقول الناس وتنقية عقيدتهم مما علق بها من ضلال التشيع أيام البويهيين . وقد أمكن لهم أن يحققوا تفوقا للمذهب السني في ايران منذ أواخر القرن الخامس الهجري ، وإن لم يقدروا على إزالة الشيعة منها إزالة تامة(١٢) .

ومن جهة أخرى ، فقد أدى هذا الصراع الى إثراء الحياة الفكرية بفضل ما كان يعقد بين دعاة وعلماء السنة من الأشاعرة وبين علماء الشيعة ، من مناظرات وحوارات وجدل تتبادل فيه الانتقادات الحادة ووجهات النظر المتعارضة ، كل فريق ينتصر بها لمذهبه وينتقد المذهب الآخر مبينا ما به من عورات وضعف ، كل ذلك على أساس من النظر الحر والعلم الغزير والحجج والبراهين التي يستند اليها كل منهما فيما يذهب اليه تقريرا أو انتقادا .

وثمة عامل آخر أسهم بلا شك في ازدهار الحياة الفكرية في عصر أبي البركات ، ويتمثل في تلك الحرية الحقيقية التي كفلها الاسلام للمسلمين ولغير المسلمين ممن دخلت بلادهم تحت نفوذ الدولة الاسلامية . فقد دخلت في ظلال الحكم الاسلامي زمن السلاجقة شعوب جديدة تركية وهندية وفارسية وايرانية ورومانية ، وقد نعم الكل بحرية العقيدة وحرية الفكر ، فتعايشوا معا في ظل هذه الحرية ناعمين بالتسامح الديني الذي أكده الاسلام لأهله ولمن دخل فيه من بعد ، كما كفله للذميين الذين بقوا على دياناتهم بعد خضوع بلادهم سياسيا للخلافة الاسلامية . » وإذا كان كثير

---

(١٢) بارتولد : تاريخ الترك في آسيا الصغرى ص ١٠٩ من الترجمة العربية . تاريخ الحضارة الاسلامية ط ٢ ، ص ٨٣ من الترجمة العربية .

من هؤلاء ، بعد الفتوحات السلجوقية ، قد دخلوا بمحض إرادتهم فى دين الاسلام أفواجا ، فإن الباقين ظلوا أحرارا فى عقائدهم اليهودية والنصرانية ، والبوذية والمانوية • وكذلك تمتع أتباع ديانة زرادشت بالحرية الدينية الى نهاية العصر العباسى(١٤) •

وكان من مظاهر هذه الحرية أن فتحت أمام هؤلاء جميعا فرص العمل فى شتى المجالات ، وعمل بعضهم كمؤدبين ومربين لأبناء الملوك والسلاطين ، وعمل النابغون منهم ممن اشتهروا بالذكاء والقدرات العقلية الخاصة ، فى مجال العلم والثقافة والطب والفلسفة ، ترجمة وتأليفا وممارسة • ولقد ذاع صيت بعضهم لدرجة أن خلفاء العباسيين وسلاطين السلاجقة اتخذوا منهم وزراء وأطباء وأدباء فى بلاطهم • وكان منهم فى عصر أبى البركات ، على سبيل المثال ، هبة الله بن صاعد المعروف بابن التلميذ البغدادى الطبيب النصرانى (ت ٥٦٠ هـ) والذى يقول عنه ياقوت : « كان واحد عصره فى صناعة الطب ، متفننا فى علوم كثيرة ، حكيما أديبا شاعرا مجيدا • وكان عارفا بالفارسية واليونانية والسريانية ، متضلعا فى العربية »(١٥) • وكان منهم أيضا فيلسوفنا أوحد الزمان أبو البركات البغدادى الطبيب والفيلسوف اليهودى الذى أسلم فى أواخر حياته (ت ٥٤٧ هـ)(١٦) ، وتلميذه وصديقه أسحق بن ابراهيم بن عذرا(١٧) •

وأما العامل الأهم من العوامل التى أثرت بقوة فى ازدهار الحياة العلمية فى عصر أبى البركات ، فيتمثل فى تلك الصراعات المذهبية الدينية

---

(١٤) أنظر ، أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، الترجمة العربية ط ٣ ، ص ١٨٢ •

(١٥) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٩ ، ص ٢٧٦ وما بعدها •

(١٦) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ١٥٠ •

(١٧) بينيس : فى مقاله بدائرة المعارف الاسلامية مادة « أبو البركات » جـ ٦ ، ص ٤٢٨ دار الشعب •

والفلسفية والكلامية التى كان يموج بها ذلك العصر . وأزعم أن هذا العامل أهم العوامل جميعا لاعتبارين : أولهما ، ما أدى اليه من إثراء للحياة الفكرية وازدهارها والثاني ، هو أننا نعتبر أن منهج فليسوفنا أبى البركات ومذهبه كانا من أهم النتائج التى أسفر عنها صراع الأفكار والمذاهب فى هذه الحقبة التاريخية بحيث تعد فلسفة أبى البركات مرآة حقيقية تعكس روح العصر دينيا وفلسفيا من جانب ، وتتفاعل به ومعه لتتجاوزه الى فلسفة نقدية تجمع فى طياتها أمشاجا من معطيات العصر ، وأفكارا وآراء جديدة انصهرت مع هذه الأمشاج فولدت فلسفة اسلامية ذات طابع خاص ، وفكر فى معظمه غير مسبوق .

فخلال عصر أبى البركات ، اكتظ المسرح الثقافى والفكرى للمشرق العربى بمختلف التيارات الفكرية والمذهبية فقد كان هناك التيار السنى الهادر المتدفق المتنامى دائما ، يقابله التيار الشيعى الممزق الذى يغلب عليه فى عصر السلاجقة طابع الانحسار والتقوقع ، وقد أشرنا الى هذين التيارين من قبل . وكان الى جانبهما تيار المعتزلة يمثله أفراد من البقية الباقية من فرقتهم أمثال عبد السلام بن يوسف القزوينى بنيسابور (ت ٤٨٢ هـ) ، وأبى القاسم محمود بن عمر الزمخشرى (ت ٥٣٨ هـ) الذى كان يجاهر بمذهبه الاعتزالى ويدونه فى كتبه ويصرح به فى مجالسه ، ثم خليفته من بعده أبو الفتح ناصر بن عبد السيد الخوارزمى (ت ٦١٠ هـ)(١٨) . وكان هذا التيار أقل خطرا من الشيعة على المذهب السنى ، لما كان بين المعتزلة والسنيين من اتفاق فى بعض الأصول ، وفى انتصارهم جميعا للاسلام وعقائده ودفاعهم عنه ضد مخالفيه .

والى جانب المعتزلة ، كان هناك تيار التصوف العام ، وهو وإن كان أكثر من سابقه ذيوعا وانتشارا خصوصا فى أوليات العصر ، إلا أنه لم يكن

---

(١٨) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ ٤ ، ط ٢ ، ص ٥٣ ، ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٩ ، ص ١٢٦ .

أشد منه قوة وخطرا ، لأنه اتخذ شكلا عاميا قائما على المضمون العملي ومعتمدا على ضروب من السلوك والمعاملات والمجاهدات الشخصية التي يقوم بها كثير من العامة وبعض المشايخ والشعراء والأدباء. ومن ثم خلا هذا التيار حتى أخريات القرن الخامس الهجري — من المضمون النظري العميق . فدخل فيه أناس عبثوا بمظهره البسيط وغالوا فيه وادعوا الوصول والكشف ، وأظهروا بالحيل ما يبدو كرامات ، وبالغوا في مظاهرهم حتى استطاعوا أن يتخذوا من ادعاء التصوف سبيلا للكسب والثراء ، حتى أدركهم الامام أبو حامد الغزالي فوجه التصوف وجهة جديدة ، ونقى تياره مما علق به من شوائب ، ووضع الأصول النظرية للتصوف السني ، وقوى دعائمه ، وهذب نسقه ، مما سيتضح لنا بعد قليل .

والى جانب هذه التيارات الكلامية والصوفية ، كان هناك تيار الفلسفة الأرسطية الذي يسري في طيات الفلسفة المشائية الاسلامية التي أرسى ابن سينا دعائمها بعد الفارابي . ولئن كانت هذه الفلسفة قد احتوت آثارا لأفكار وآراء أفلاطونية وأفلوطينية ، إلا أن التأثير الحاكم والفاعل في هذه الفلسفة كان للتيار الأرسطي ، حتى إذا هب إعصار الحملة النقدية العنيفة للغزالي على هذه الفلسفة وعلى مصادرها الأرسطية ، بدأ الانحسار التدريجي لهذه الفلسفة في المشرق ، فراحت تبحث لها عن مأوى وأنصار جدد ، فهاجرت الى المغرب العربي حيث تقبلها ابن طفيل وابن رشد بقبول حسن . وإذ كادت ساحة المشرق تفرغ من هذا التيار الأرسطي ، فقد بزغ نجم الفلسفة الأفلاطونية بفرعيها القديم والمحدث ، في الأفق ، وبدأ فلاسفة الاسلام ينهلون من معين هذه الفلسفة بجرعات أكبر وتناول أعمق ، مما أفادهم في بناء أنساق فلسفية جديدة تقترب من أفلاطون وأتباعه بقدر ما تبتعد عن أرسطو وأشياعه من المسلمين . وقد بدا ذلك بصورة واضحة لدى فيلسوفنا أبي البركات ، ومن بعده شهاب الدين السهروردي (المقتول) الذي نعتبره المؤسس الحقيقي للتصوف الاشراقي والفلسفة الاشراقية ، ثم

نجد هذا العزوف عن ارسطو أيضا لدى أنصار التصوف الفلسفي أمثال ابن عربي وابن سبعين بعد ذلك(١٩) .

هذا التباين بين المذاهب الدينية والكلامية والفلسفية ، أدى بطبيعة الحال الى صراع فكري تدور رحاه أحيانا بين الفقهاء والمتكلمين ، وتارة بين المتكلمين بعضهم وبعض من معتزلة وشيعة واشاعرة وطورا بين الفقهاء والمتكلمين في جانب والفلاسفة في جانب آخر . واذا كان الصراع بين المذهب السائد في ذلك العصر وهو المذهب الأشعري ، وبين الحنابلة ، وكذلك الصراع بين السنة والشيعة كان يتجاوز أحيانا حدود الجدل العنيف والحوار والمناظرات الحادة الى حيث يجر الى ساحته رجالات الدولة أحيانا ، فإن الصراع بين أهل السنة ويمثلهم الأشاعرة ، وبين الفلاسفة لم يتخذ شكلا حادا إلا في أواخر القرن الخامس الهجري حيث ظهر متكلم أشعري سني ذاع صيته هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، تنا الى المذهب الأشعري ونافح عن الاسلام السني ، وقاوم بلسانه وقلمه المذاهب المخالفة وخاصة ما ينتسب منها الى المعتزلة والباطنية والفلاسفة . فكان أول من تصاعد بالصراع وانتقل به من درجة المقت الشعبي الدفين لهذه المذاهب ، الى درجة الهجوم العلمي العلني المقنن المدروس(٢٠) . ثم جاء الامام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) فسار على درب أستاذه الجويني ، غير أنه كان في مواجهة الفرق الثلاثة ، أعنف منه هجوما ، وأشد شكيمة وأقوى منطقا ، فوسع دائرة هؤلاء الخصوم لتشمل غلاة المتكلمين والشيعة والفلاسفة المشائين ، ومدعي التصوف .

---

(١٩) انظر د. محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ط ١ ص ٧٣٦ ، ص ٧٦٤ .

(٢٠) انظر ، السبكي : طبقات الشافعية ، جـ ٣ ، ص ٢٥٢ ، ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، جـ ٥ ، ص ١٢١ .

وإذا كان هجوم الغزالى على غلاة المتكلمين والشيعة والفلاسفة ، أمر له ما يبرره من حيث إن كلا من هؤلاء قد ذهب الى آراء تعارض أصلا أو أكثر من أصول الدين وتتنافى مع جوهر الكتاب والسنة ، فإن هجومه على المتصوفة مما يحتاج الى تفسير · وفى ذلك نقول بأن الغزالى لم يعترض على أصحاب الذوق والكشف من رجال التصوف السنى أمثال المحاسبى والقشيرى ، لأن حاصل عمل هؤلاء كما يقول فى « المنقذ من الضلال » هو « قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها المذمومة ، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله »، وهو ما تاقت نفسه اليه دائما ، ولكنه يركز هجومه على من يدعى علم التصوف ويزعم أنه بلغ مبلغا ترقى عن الحاجة الى العبادة(٢١) · هذا بالاضافة الى من اندسوا بين صفوف المتصوفين على الحقيقة من الدجالين الذين اهتموا بالمظاهر وانغمسوا فى الذكر ومظاهره ، والخرافات والأوهام وكذلك الغلاة من الصوفية الذين قالوا بالحلول ووحدة الوجود(٢٢) ·

وعلى هذا ، يمكن القول بأن الحملة النقدية العنيفة التى شنها الغزالى على هذه الفرق جميعا كانت بداية لمرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الاسلامى امتدت حتى أواخر القرن الثامن الهجرى ، فحققت بنتائجها ثراء فكريا وخاصة فى الجانب الفلسفى من الفكر الاسلامى ، لم تشهده العصور اللاحقة · ولعل من أهم نتائج هذه الحملة ، سيادة النزعة النقدية الجريئة والبناءة التى اعتنقها معظم مفكرى ذلك العصر مترسمين خطى الغزالى ، ومعتمدين فيها على النظر العقلى الحر بعيدا عن قيود الوراثة المذهبية ، وخروجا على الأعراف والتقاليد الفلسفية التى فرضها أرسطو زمنا ، ودعمها أشياعه من المشائين المسلمين ، وما نتج عن هذه النزعة من هدم كثير من الأصول المنهجية والمذهبية السابقة ، يقابله خلق وابتكار لأصول أخرى جديدة ، تلك التى تبدو واضحة فى الفلسفة المغربية عند أبى البركات

---

(٢١) الغزالى : المنقذ من الضلال ، ص ١٤٠ ·

(٢٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ط ٣ ، ص ٦٣ ·

البغدادي ، وفلسفة الاشراق عند السهروردى المقتول ، والتصوف الفلسفي عند ابن عربى وابن سبعين ، الى جانب النظرات والأفكار والتوجهات النقدية العلمية منها والفلسفية التي نلمسها فى فكر كل من الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) وفخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ) وعضد الدين الايجى (ت ٧٥٦ هـ) من كبار الأشاعرة ، وكذلك لدى نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) ٠

وعلى ذلك ، فإن قول بارتولد بأن « القرن الخامس الهجرى يعد عصر انقضاء العصر الذهبى للحضارة الاسلامية وبدء دور الانحطاط »(٢٣) ٠ قول يعوزه البرهان ، ويحتاج الى إعادة للنظر والبحث فى المرحلة التالية لهذا القرن، وهى المرحلة التى تحدثنا عنها قبلا ٠ وأشنع منه ما ذهب اليه المستشرق « براون » حين زعم ــ بغير حق ــ « أن حركة الفلسفة فى المشرق قد انتهت بموت ابن سينا الطبيب والفيلسوف المشهور(٢٤) ٠ وفى رأينا فإن هذا الحكم لا يصدق إلا إذا قصد صاحبه بالفلسفة هنا الفلسفة المشائية بالذات ، وان كان النص لا يحمل أية دلالة على ذلك ، ويكفى دليلا على خطأ هذا الحكم ما ذكرناه من ظهور فلسفات جديدة ذات مناهج جديدة ومحتوى جديد ، وفى مقدمة هذه الفلسفات فلسفة أبى البركات البغدادى كما سيتضح لنا بجلاء خلال مسيرتنا فى هذا البحث ٠

ثانيا ــ سيرة أبى البركات :

لم يكن فيلسوفنا أبو البركات من هؤلاء الذين سجلوا لنا سيرهم الذاتية ، كما أنه لم يجد من مؤرخى السير المعاصرين له والآتين بعده من أعطى سيرته حظها من الاهتمام اللائق بها ، اللهم إلا قليلا ٠ فبعضهم أهملها بالكلية ، والآخرون وهم قلة تعرضوا لها بإيجاز يضع الباحث فى حيرة

---

(٢٣) بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، ص٧٩ من الترجمة العربية٠

24 - Brown : Literary history of persia . V. 1. P.293.

ومشقة تلزمانه أحيانا كثيرة اللجوء الى مقارنة الأحداث والروايات التى كتبت عنه لينتهى بضروب من الاستنتاج القائم على الاحتمال وترجيح بعض هذه الروايات على بعضها الآخر • وهو ذلك المنهج الذى اعتمدناه إن فى تحديد تاريخ مولده ووفاته ، أو فيما ذهبنا اليه بخصوص نشأته وثقافته والمؤثرات التى لعبت دورها فى فكره وفلسفته • ولكننا لم نعدم بعض النقاط التى اتفق عليها جمهرة الباحثين القدامى والمحدثين فى سيرة هذا الفليسوف •

ولئن كان مؤرخو سير الفلاسفة العرب والمسلمين ، قد اعتادوا البحث عن أصولهم والنص على أنسابهم ، اعتقادا منهم بأن لأرومة المفكر أثر لا ينكر على اتجاهه العقلى وميوله النفسية ، فإنهم فيما يتعلق بسيرة أبى البركات لم يذكروا شيئا يعتد به عن سلسلة أنسابه أو أصله ، لدرجة أن بعضهم اكتفى بذكر اسـمه واسم أبيه • غير أنهم جميعا اتفقوا عـلى أنه كان فى الأصل يهودى الديانة ثم أسلم فى شيخوخته • وهو ما يجعلنا نرجح أنه انحدر من أسرة عربية يهودية متوسطة الحال عديمة الذكر • واذا ما عرفنا أن بلاد العراق عامة ، وبغداد وما جاورها خاصة ، بل وكثيرا من بلاد ايران أيضا ، كانت مهد العديد من الأسر اليهودية التى كان عدد أفرادها يتعدى الآلاف أحيانا(٢٥) ، أمكننا تأكيد ما ذهبنا اليه من الأصل العربى اليهـودى الذى انحدر منه فيلسوفنا أبو البركات •

أما اسمه فهو : هبة الله بن على بن ملكا(٢٦) • ويقف المؤرخون عند هذا الحد وإن كانوا قد ذكروا كنيته « أبا البركات » وأكثر من لقب له مثـل « طبيب بغداد » و « فيلسوف العراقين » وكان هذين اللقبين بما لهما من دلالة على نبوغ صاحبهما فى الطب والفلسفة ، قد جعلاه يستحق لقبين أكثر

---

(٢٥) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٤ •

(٢٦) انظر : ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ١ ، ص ٢٧٨ ، البيهقى : تتمة صـوان الحكمة ص ١٥٠ ، القفطى : تاريخ الحـكماء ، ص ٣٣٣ ، سليمان الندوى : مقالته بنهاية ج ١ من « المعتبر » لأبى البركات، ص ٣٢٢ ، د• محمد جلال شرف : المذهب الاشراقى ط ١ ، ص ٢١ •

دلالة وشمولا على نبوغه ومكانته وهما « سيد الحكماء » و « أوحد الزمان » . بل ان اللقب الأخير كان أكثر القابه شـهرة وأخصـها دلالة عليه بحيث لا يفارق اسمه لدى كل من أرخ له أو حتى أشار اليه . وكما ارتبط اسمه بألقاب لها دلالاتها العلمية والفلسفية فقد ارتبط أيضا بلقبين آخرين لهما دلالتهما التاريخية وهما « البغدادى » و « البلدى »(٢٧) .

أما « البغدادى » فنسبة الى بغداد عاصمة الخلافة العباسية فى عصره ، وهى التى نرجح أنه رحل اليها فى شبابه وتعلم بها ، ثم أقام فيهـا طوال حياته ودفن فى ترابها بعد موته . وأما « البلدى » فنسبة الى قرية صغيرة هى مسقط رأسه تسمى « بلد » ، وتقع فى أقصى الشمال الشرقى لنهر دجلة قرب الموصل وربما كانت من أعمالها(٢٨) . وهى التى ولد بها الفيلسوف ، ويرجح أنه قضى بها سنوات طفولته ثم رحل الى بغداد كما ذكرنا .

ومهما يكن من شىء ، فإن أبا البركات نشأ فى أسرة عربية يهـودية متواضعة ، فلم ينشأ فى بيت حسب ونسب مثلما نشأ الكندى الفيلسوف ، ولا فى بيت علم وثقافة كما نشأ ابن سينا وابن رشد وهو ما يجعلنا نزعم أنه نشأ نشأة عصامية اعتمد فيها على ما وهبه الله من قدرات عقلية ونفسية مكنت له فيما بعد من أن يكون سيد الحكماء فى عصره . واذا كان المؤرخون قد اختلفوا فى تحديد سنة ميلاده ، فإنا نميل الى القول بأن ميلاده كان حوالى سنة ٤٦٧ هـ ، وذلك اسـتنادا الى رواية القفطى ورواية ابن أبى أصيبعة عن الشيخ سعد الدين أبو سعيد بن أبى السهل البغدادى(٢٩) .

ولما كان أبو البركات قد انحدر من أصل يهودى ، فلابد أنه تلقى فى طفولته شيئا من تعاليم التوراة كحـد أدنى من الثقـافة الدينية اليهـودية

---

(٢٧) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ص ١٥٠ ، ياقوت : معجم البلدان حـ ١٩ ص ٢٧٧ ، ابن أبى أصيبعة « طبقات الأطباء » ، جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٢٨) ابن الأثير : الكامل ، جـ ١ ، ص ٥٠ .

(٢٩) أخبـار الحـكماء ، ص ٣٣٣ ، ابن أبى أصيبعة : طبقـات الأطباء ص ٣٧٩ ، وقان البيهقى : تتمة صوان الحكمة ص ١٥٠ ومابعدها .

للأسرة التى نشأ فى أحضانها ، وربما يكون قد ألم بقسط غير قليل من اللغة العبرية ، الى جانب إلمامه بنصيب وافر من اللغة العربية بحكم أنها لغة التخاطب والتعامل فى المجتمع آنذاك وباعتبـــاره وأسرته جـزءا من بيئـة عربية أصيلة ٠

ويغلب على ظننا أنه رحل الى بغداد منذ باكورة شبابه طلبا للعــلم وسعيا لتحصيل المعارف والثقافات والعلوم التى كانت بغداد إحدى مراكزها الهامة فى عصره ٠ وقد اتخذ له دارا بمحلة اليهود ببغداد(٣٠) وهو تقليد تتبعه الأقليات المغتربة التى يجمعها دين واحد أو ينحدرون من وطن واحد أو توثق عراهم لغة وطنية واحدة ٠

ويبدو أن أبا البركات لم يدخر جهدا فى ارتياد مجالس العلم والأندية الثقافية والساحات الفكرية التى حفلت بها بغداد وغيرها من مدن العراق فى ذلك العصر ، يحدوه فى هذا حبه للعلم وحرصـــه على تحصيله ، ومداومة الحضور والاشتراك مع غيره من طلاب العلم فى المناقشات وطرح الأسـئلة والاستفســارات واختزان ما يروق له مما يســمع أو يقرأ ، خاصة وأن شخصيته ـ فيما يقول البيهقى ـ قد توفرت على قدر كبير من الذكاء والفطنة جعلته يتمتع بخاطر وقاد(٣١) ٠ وكان لهذه الملكات والاستعدادات أثرها فى إكسابه ثقة بالنفس واعتدادا بها ، كما أسهمت فى تعزيز قوة الارادة عنده ، وهو ما يبدو فى تصـــميمه وعزيمته التى لم تلن فى ســبيل الوصول الى ما يطمح اليه ، سواء فى مجال تحصيل العلم فى مستهل حياته ، أو فيما وصل اليه بعد ذلك من مناصب كطبيب وكوزير لبعض الخلفاء والسلاطين ، وأكثر من هذا ، كفيلســوف ذى فلسفة جديدة أثرت فى فـكر كثير ممن جاءوا بعده ٠

ولا تذكر المصادر عن أساتذة أبى البركات إلا أستاذا واحدا له هــو الشيخ أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين (٤٣٦ ـ ٤٩٥ هـ) الذى

---

(٣٠) ابن أبى أصيبعة : طبقات الاطباء ، ص ٣٧٤ ٠

(٣١) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ص ١٥٠ ٠

كان من أطباء بغداد المتميزين فى صناعة الطب ، كما كان أحد أطباء البيمارستان العضدى حيث كان يلقى دروسا هناك(٣٢) • وكان الشيخ أبو الحسن الى جانب ذلك فيلسوفا فاضلا فى العلوم الحكمية مشتهرا بها ، وذاعت له مؤلفات كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك(٣٣) •

ويبدو أن أبا البركات قد وجد فى هذا الشيخ ضالته المنشودة ومعينه العلمى الفياض الذى ظل ينهل منه طوال سنى طلبه • غير أن تلمذة ابن ملكا على يد هذا الشيخ لم تكن أمرا يسيرا • فقد بذل أبو البركات فى سبيلها جهدا مضنيا أسفر فى النهاية عن قبول الشيخ له كتلميذ صار بعد فترة وجيزة من أخلص تلاميذه وأقربهم اليه وأكثرهم موضعا لاعجابه • ويحكي لنا ابن أبى أصيبعة والشهرزورى قصة تكشف عن جانب هام فى شخصية أبى البركات وكيف عول على صبره وحيلته وذكائه حتى قبله الشيخ أبو الحسن تلميذا له •

ذلك أن الشيخ أبو الحسن لم يكن يقبل فى مجالس تعليمه وبين تلاميذه من كان يهوديا • ومن ثم فقد رفض فى البداية طلب أبى البركات فى أن يكون تلميذا له ، فصادق الفتى أبو البركات بواب منزل الشيخ ، وظل أكثر من عام يجلس فى دهليز دار الشيخ ، ويسترق السمع أثناء مناقشة الاستاذ وشرحه لتلاميذه ، وذات يوم طرح الاستاذ على تلاميذه سؤالا عجزوا كلهم عن الاجابة عليه ، فسارع أبو البركات بالدخول واستاذن وأجاب عن المسألة ، فأعجب الشيخ بذكائه وعقله ثم سأله عن قصته فحكاها له ، فأكبر فيه حبه للعلم وإصراره على طلبه وقال : « من كانت هذه حاله لا يجوز منعه » ثم قربه اليه ، فصار منذ ذلك الحين من أخص تلاميذه(٣٤) •

---

(٣٢) أنظر ابن أبى أصيبعة : طبقات الاطباء ص ٣٤٢ • مايرهوف : مقاله « من الاسكندرية الى بغداد » ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » جمع وترجمة د• عبد الرحمن بدوى ط ٢ ، ص ٩٦ •

(٣٣) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق ، ص ٢٠٤ •

(٣٤) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق ، ص ٣٧٤ •

ولم يكن ابن ملكا ليكتفي بذلك القــدر من علوم الطب والمنــطق والفلسفة الذي كان يتلقاه عن شيخه أبي الحسن ، فراح يعتمد على ضرب من التثقيف الذاتي متخذا من ثقافته وعلوم معاصريه من الأدباء والعلماء والفقهاء والمتكلمين والمتصـوفة ، زادا علميا خصيبا يقصــد الى النيل منه بحضور مناقشاتهم ومجالسهم ومناظراتهم ، الى جانب المؤلفــات العلمية والفلســفية والدينية والكلامية التي مثلت تراثا للقرون الخمسة الهجـرية الأولى التي سبقت مرحلة نبوغه واكتمال نضجه العلمي والفلسفي . لقـد كان بين يدى أبي البركات تراث المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم ، وتراث الفلاسفة أمثال الكندى والفارابي وابن سينا واخوان الصفا والغزالي ، وتراث الصوفية وخاصة ما ينتسب منه الى ابن سينا في كتابه « الاشارات والتنبيهات » والى الغزالي في « مشكاة الأنوار » و « إحياء علوم الدين » وغيرهما من الرســائل . وكان لهذا التراث المتنوع الخصيب أثر واضح في منهج أبي البركات ومذهبه الفسفي خاصة في جانبيه الطبيعي والالهي .

وعلى الرغم من أن فيلسوفنا أبا البركات - كما سيتضح لنا بعد - قد أعلنها حملة نقـدية عنيفة في كتابه « المعتبر في الحكمة » ضـد الفلسـفة الأرسطية وأتباعها من المشـائين المسلمين ، فإنه في مذهبه الفلســفي لم يستطع أن يكون بمعزل تام عن أفكار أرســطو وابن سينا ، فتأثيرهما في فلسفته الطبيعية خاصة يبدو واضحا بدرجة جعلت ابن تيمية يضـــعه في مصاف المشائين المتأخرين أصحاب أرسطو من أمثال ابن سينا وابن رشد . وفي هذا يقول ابن تيمية : « من حكى عن جميع الفلاسفة قولا واحدا في أي جنس من أجناس علومهم ، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم ، بل حسبه النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسـطو من أمثـال تامسطيوس والاسكندر الأفلوديسي وبرقلس من القدماء ، والفــارابي وابن ســينا والسهروردى المقتول وابن رشد وأبي البركات من المتأخرين »(٢٥) .

---

(٣٥) ابن تيمية : منهاج السنة ، جـ ١ ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

ورغم أن الأحكام التى ضمنها ابن تيمية هذا النص ، يعوزها الدقة ويشوبها الخلط والتعميم المفتقر الى التحديد ، فإن صاحبها ـ فيما يبدو لنا ـ قد صدر فيها عما لاحظه من أثر أرسطى فى فلسفات هؤلاء ، وإن كانت النظرة الفاحصة فى فلسفات أبى البركات والسهروردى المقتول تكشف لنا بوضوح عن الأثر الأفلاطونى بفرعيه القديم والمحدث أكثر مما تكشف عن الأثر الأرسطى فيها ، هذا فضلا عما نلحظه فى فلسفة كل منهما من نقد عنيف لكثير من آراء وأفكار أرسطو واتباعه من المشائين المسلمين •

وأيا ما كان الأمر ، فقد بزغ نجم أبى البركات فى الأفق وهو لم يبلغ الثلاثين من عمره واشتهر أولا كطبيب ثم كفيلسوف بعد ذلك ، وظل بقية سنوات عمره يمارس الطب والمعالجة ويؤلف الكتب والرسائل فى الفلسفة وغيرها حتى تمخض هذا الجهد عن مذهب فلسفى يتضمن من الجدة والابتكار ما يجعله منافسا خطيرا لمذهب ابن سينا ، وقد أودع مذهبه هذا أهم مؤلفاته وعمدتها وهو كتاب « المعتبر فى الحكمة » الذى يضاهى موسوعة « الشفاء » لابن سينا أهمية واعتبارا •

ويشير القفطى الى علو مكانة أبى البركات فى الطب والمنطق والفلسفة الطبيعية والالهية فيقول عنه بأنه هبة الله بن ملكا ، أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره، المهتدى ـ أى الذى أسلم ـ فى آخر عمره ، أوحد الزمان ، طبيب فاضل ، عالم بعلوم الأوائل • وأنه كان من يهود بغداد وكان فى وسط المائة السادسة ، وكان موفق المعالجة ، لطيف المباشرة • وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن ، واعتبرها واختبرها • فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه ، صنف فيها كتابا أسماه « المعتبر فى الحكمة » أخلاه من النوع الرياضى ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعى والالهى ، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده فى ذلك الطريق صحيحة ، وهو أحسن كتاب صنف فى هذا الشأن فى هذا الزمان(٣٦) •

وأما عن ظروف وفاته فإن البيهقى يذكر أن أبا البركات أصابه الجزام فعالج نفسه ، فصح ، وأنه عمى فى آخر سنى عمره ، وبقى أعمى وقد اتهمه

---

(٣٦) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ٣٤٣ • .

السلطان محمد بن ملكشاه بسوء تدبيره وعدم الاصابة ، وسوء علاجه ، فحبسه مدة . وفي شهور سنة ٥٤٧ هـ أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه مرض القولنج بعدما افترسه أسد ، وكان بهمذان ، فحمل أبو البركات من بغداد الى همذان لعلاجه ، فلما يأس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات ، ومات السلطان بعد العصر فى نفس اليوم ، وكان ذلك عام ٥٤٧ هـ .

ثالثا ـ واقعة إسلامه :

إن اهتمامنا بالبحث فى واقعة إسلام أبى البركات يرجع الى ما استقر عندنا من صلة وثيقة بين إسلامه ومذهبه الفلسفى وهو ما سيتضح لنا بعد قليل . وبين أيدينا أكثر من رواية عن هذه الواقعة ، ثنتان منها للقفطى وثالثة لابن أبى أصيبعة . ومن الأساتذة الباحثين المعاصرين من اكتفى بعرض هذه الروايات دون تعليق فلم يدل برأى عما إذا كان إسلام أبى البركات ظاهريا أم حقيقيا . ومنهم من أرجع إسلامه ـ بحسب ما فهمه من مضمون هذه الروايات ـ الى أنه كان بدافع الحفاظ على كرامته واعتدادا بنفسه ، أو لكى يحظى باحترام الناس ولا يكون موضوعا لهجائهم ، أو أن إسلامه كان خوفا على حياته من الضياع بعد موت الخاتون زوجة السلطان محمود ، التى كان أبو البركات يعالجها فماتت ، وجزع السلطان على فقدها ، فخاف أبو البركات هذا الجزع ، فأسلم طلبا لسلامة نفسه من بطش السلطان به(٣٧) .

ولكى لا نجانب الصواب فيما سنقول به من رأى فى هذه المسألة ، فسوف نعرض للروايات الثلاثة التى ذكرها القفطى وابن أبى أصيبعة ونعلق على كل منها ثم ندلى فى الأخير برأينا الصريح فى المسألة . وقبل ذلك نود أن نشير الى أن الاستاذ سليمان الندوى قد رجح وفقا لاحدى

---

(٣٧) انظر موقف كل من ، د. محمد جلال شرف : المذهب الاشراقى ص ٢٤ ـ ٢٥ القاهرة ١٩٧٢ ، د. سامى نصر : نماذج من فلسفة الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ ، ط ٢ القاهرة ١٩٨٣ .

روايتى القفطى أن يكون إســلام أبى البركات قد وقع وأعلن فى سنة ٥٢٤ هـ وهو نفس العام الذى توفيت فيه الخاتون ابنة السلطان سنجر ، زوجة السلطان محمود . ومعنى ذلك أنه أسلم وعمره يقترب من الستين عاما.

كان للقفطى روايتان ، إحداهما تقول بأن أحد السلاطين السلاجقة مرض ، فاستدعى أبا البركات ليعالجه ، فعالجه حتى شفى ، فاغدق عليه السلطان عطـايا كثيرة من الأموال والمـراكب والملابس والتحف ، وعاد أبو البركات الى العراق على غاية ما يكون من التجمل والثراء ، وسمع أن ابن أفلح قد هجاه بقوله :

لنـا طبيب يهـودى ، حمـاقته
إذا تكلم تبـدو فيـه من فيـه
يتيـه ، والكلب أعـلى منـه منزلة
كأنه بعـد لم يخـرج من التيـه

فلم سمع أبو البركات ذلك ، علم أنه لا يبجل بالنعمة التى أنعمت عليه إلا بالاسلام ، فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بنات كبار وأنهن لا يدخلن معه فى الاسلام وأنه متى مات لا يرثنه . فتضرع الى خليفة وقته فى الانعام عليهن بما يخلفه وإن بقين على دينهن ، فوقع له بذلك . ولما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم والمعالجة ، وقصده الناس ، وعـاش عيشة هنيئة وأخذ الناس عنه(٣٨) .

ولا يمكن فى نظرنا أن يكون الدافع لأبى البركات الى اعتناق الاسلام ما وردت به هذه الرواية من هجاء ابن أفلح له ، لأن عالما وطبيبا وفيلسوفا ومسنا مثله بلغ من الشهرة والمكانة منزلة عظيمة ، لا يمكن أن تؤثر فيـه كلمات هجاء كهذه ، خاصة وأنها صادرة عن شاعر لا يدانى أبا البركات منزلة . وليس الخروج عن الملة أو العقيدة المركوزة فى النفس خصـوصا وقد جاوز صاحبها السابعة والخمسين من عمره ، أمرا سهلا يسيرا تتسبب فيه مجرد قولة أديب أو هجاء شاعر ، وإلا لاستخدم أصحاب كل ملة عددا

---

(٣٨) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ .

من الشعراء يهجون مخالفيهم من الملل الأخرى حتى يدخلوا فى ملتهم لمجرد لمجرد الهجاء ؟ إن هذا فى نظرنا لا يقول به عاقل . ومن ثم فإن وراء إسلام أبى البركات دافع آخر أقوى وأكثر إقناعا ، سنشير اليه فيما بعد .

ويذكر القفطى رواية ثانية تفيد أن اسلام أبى البركات كان سببه أنه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل ، وكانت الخاتون زوجة السلطان قد مرضت ، وكان السلطان لها مكرما محبا معظما فعالجها أبو البركات لكنها ماتت بمرضها ، فجزع السلطان عليها جزعا شديدا ، ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من السلطان ، خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب ، فأسلم طلبا لسلامة نفسه(٣٩) .

وهذه الرواية أيضا لا تكفى فى نظرنا سببا مقنعا لاسلام أبى البركات ، لأنه لا مبرر لخوفه من نقمة السلطان عليه بعد وفاة زوجته . فالسلطان يعلم ما لأبى البركات من طول الباع فى الطب والمعالجة ، وهو على يقين من أنه لن يهمل فى معالجة زوجته لأنه لم يؤخذ عليه إهمال إن فى معالجة السلاطين والخلفاء الذين عمل فى بلاطهم أو فى معالجة العامة من الناس . ولم تذكر الرواية أن السلطان قد بدت منه آية بادرة للانتقام من أبى البركات حتى يسارع هذا بإعلان اسلامه خوفا وتقية .

أما الرواية الثالثة ، فهى رواية ابن أبى أصيبعة ، ومضمونها أن أبا البركات دخل ذات يوم الى الخليفة ، فقام لتحيته واستقباله جميع من حضر المجلس إلا قاضى القضاة الذى كان حاضرا ولم ير أنه يقوم مع الجماعة لكون أبى البركات ذميا . فأثر ذلك فى نفس أبى البركات فقال : يا امير المؤمنين ، إن كان القاضى لا يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته ، فأنا أسلم بين يدى مولانا ، ولا أتركه ينتقصنى بهذا ، وأسلم(٤٠) .

---

(٣٩) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، صـ ٣٤٦ .

(٤٠) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ٣٥٤ .

والسبب الذى تتضمنه هذه الرواية ، هو من أضعف الأسباب وأوهنها لاسلام أبى البركات • لأننا لا يمكن أن نقتنع بأن مجـــرد عدم قيام القاضى لتحية أبى البركات ، ينهض سببا فى تخلى عالم ذى شهرة ومكانة مثـل أبى البركات ، عن ملته • صحيح أنه ربما تأثر كثيرا واعتبرها إهانة صدرت عن رجل ربما قاربه منزلة ، لكن من ذا الذى يقول بأن موقفا عابرا كهذا يؤدى الى أن يتخلى الرجل عن دينه ويهجر عقيدته لمجرد أن أهين من رجـل مثله • وهل اعتناقه الاسلام وإعلانه له ، رد اليه كرامته التى امتهنت وأزاح عنه آثارها السيئة •

ليس فى هذه الروايات إذن ما يمكن أن يكون دافعا قويا وحقيقيا الى اسلام أبى البركات • والرأى عندى هو أن اعتناقه الاسلام وإعلانه له إنما جاء نتيجة تفكر وتدبر وتأمل واعتبار لأصول العقيدة الاسلامية ، واقتناع عقلى ونفسى تام بها • ولم تكن إحدى هذه الوقائع التى وردت بها الروايات الثلاث إلا فرصة أو مناسبة ملائمة لاعلان اسلامه خصوصا أمام أعظم ممثلى الاسلام وحراس عقيدته وشريعته وهو الخليفة وقاضى القضـــاة ومن كان بالمجلس من الأعيان ورجالات الدولة • وربما تكون تسوية أمر بناته مـع الخليفة جاءت لاحقة على اسلامه خاصة وأن الخليفة قد أصبح على استعداد لتدبير أمورهن بعد اسلام أبيهن ، لأن الذمى لا يرث مسلما ، حتى لا يشعر أبو البركات أن اسلامه كان ضارا ببناته • وعلى هذا يكون اسلامه اسلاما حقيقيا لا ظاهريا ، وعن اقتناع وبإرادة حرة ، لا مجرد رد فعل سريع طارىء لهجاء شاعر أو خوفا لموت إحدى مرضاه ، أو حفاظا على كرامته ، فإن أمـر العقائد المركوزة فى النفوس من حيث دوام الاعتقاد أو خلع ربقته ، يختلف عن أى أمر حياتى آخر •

ولسنا نســتبعد أن يكون الربط بين هـذه الوقائع وبين اســلام أبى البركات ، هو محاولة للتشكيك فى حقيقة اسلامه وصحته من جانب الحاسدين له والحاقدين عليه ، فقد جرت عادة بعض الناس فى كل زمان ومكان أن يمقتوا التفوق والنجاح ويشهروا بمن أوتى حظا وافرا من الثروة

أو الجاه أو المكانة العلمية المرموقة حتى ولو حصـــل ذلك بالجهد والمثابرة والعزم المتين • وكان فيلسوفنا أبو البركات قد أوتى من هذا كله حظا وافرا يثير حقد الأغيار عليه ، وكان عصر أبى البركات ـ كما قدمنا ـ عصر حرية فكرية ودينية ، وكان هو مقربا من سلاطين عصره وذا حظوة عند بعض الخلفاء أيضا ، وبعضهم قد استوزره واتخذه طبيبا خاصا له ولأسرته ، فلم يـكن هناك ضـــغوط أو إكراه من أى نوع تجبر أبا البركات على أن يتخـــلى عن يهوديته ويعتنق الاسلام ويعلن ذلك على رؤوس الأشهاد •

ومما يدعم ما نذهب اليه من صحة اسلام أبى البركات ما سوف نلاحظه فى ثنايا بحثنا هذا من أن معظم آرائه فيما يتصل بمسائل وجود الله وصفاته وأفعاله ، ووجود العالم ، ووجود النفس ، ومسألة الخلود ، وهى المحـــاور الرئيسية لهذا البحث ، جاءت معظم آرائه فيها متفقة الى حد بعيد مع ما وردت به العقيدة الاسلامية خاصا بهذه المسائل • فهو فى هـــذا كله لم يقع فى التشبيه الذى وقع فيه رفقاء دينه القديم من اليهود ، ولا فى التثليث الذى وقع فيه جمهور النصارى ، كما لم يقع فى التعطيل ، سواء تعطيل الذات مدة ما قبل حدوث العالم كما ذهب المتكلمون ، أو تعطيل الصـــفات بنفيها أو اعتبارها عين الذات كما ذهبت المعتزلة والفلاسفة • ولم يقع أبو البركات فى مغبة التجهيـــل الذى وقع فيه المشائون بإنكارهم علم الله بالجزئيـــات الحادثات المحسوسات ، ولا فى مغبة التعجيز الذى وقعوا فيه عندما قصروا فعل الايجاد على مفعول واحد صدر عن الله وجوبيا لازما بقول لا يفسح مجالا للقـــدرة والارادة الالهية ، بل إنه أثبت الغائية فى الأفعـــال الالهية متفقـــا بذلك مع جمهور الفقهاء وأهل الحديث والأثر ، على ما سنبينه فى مواضعه من البحث •

ولولا أن اسلام أبى البركات كان عن اقتناع تام وبإرادة حرة وعزيمة صادقة ، لما امتدحه شيخ السلفيين المتأخرين الامام ابن تيمية فى مواضـــع كثيرة من مؤلفاته ، بل ان ابن تيمية يشـــير الى ما يفيد الصلة بين مذهب أبى البركات ومذهب أهل السنة بقوله : « نشأ ابن سينا بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلابية • أما أبو البركات فقد نشأ ببغـــداد

بين علماء السنة والحديث ، فكان كل من هؤلاء ، بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسول ﷺ ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك »(٤١) ٠

رابعا - آثاره :

نؤثر دائما فى حديثنا عن آثار المفكر أو الفيلسوف الذى نعرض له بالدراسة الا يكون حديثنا مقصورا على مؤلفاته فقط كما يفعل بعض الباحثين ، أو على مؤلفاته وتلاميذه ، كما يفعل البعض الآخر ، وإنما نضيف الى ذلك الاشارة الى أهم من تأثروا بفكره وفلسفته ممن جاؤوا بعده ، فذلك يعد فى نظرنا أثرا من آثاره التى لا ينبغى إغفالها ٠

تتنوع مؤلفات أبى البركات ، فبعضها كتب ورسائل فى المنطق والفلسفة ، وبعضها الآخر فى الطب والمعالجات والأدوية ، أما كتبه الفلسفية ، فإن أهمها بإطلاق هو

١ - كتاب المعتبر فى الحكمة ، ولنا فى سبب تسميته بالمعتبر رأى نذكره فيما بعد ٠ وقد طبع هذا الكتاب فى ثلاثة أجزاء ، يتضمن الجزء الأول مباحثه المنطقية ، والثانى يحتوى فلسفته الطبيعية التى تتضمن دراساته فى النفس الانسانية ، أما الجزء الثالث ، فقد احتوى فلسفته الإلهية ونسخة الكتاب التى بين أيدينا هى طبعة الدكن عام ١٣٥٨ هـ ٠

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضا :

٢ - كتاب النفس والتفسير ٠ ويقول الاستاذ سليمان الندوى إنه متضمن فى الجزء الثانى من « المعتبر » الخاص بالطبيعيات ، ثم يقول ولعله كتاب مستقل أظنه هو الذى ذكره البيهقى فقال : له كتاب النفس والتفسير ، وبه تم كتاب الطبيعى(٤٢) ٠

ولأبى البركات أيضا ٠٠

---

(٤١) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج ١ ، ص ٢٥١ ٠

(٤٢) انظر سليمان الندوى ، دراسته بنهاية الجزء الثالث من المعتبر ، ص ٢٥٠ ٠

٣ ـ رسالة في ماهية العقل ٠

٤ ـ مقالة في ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا ، ألفها للسلطان المعظم محمد بن ملكشاه ٠ وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة مع كتب أخرى له هي مؤلفاته الطبية ، مثل :

٥ ـ كتاب اختصار التشريح ، اختصره من كتاب جالينوس ولخصه بأوجز عبارة ٠ وكتاب

٦ ـ الأقرباذين ، وهو ثلاث مقالات ، ثم

٧ ـ مقالة في الدواء ، وهو نوع من الدواء ألفه وسماه « برء الساعة » ، ومقالة أخرى في معجون آخر ألفه وسماه :

٨ ـ أمين الأرواح ٠

وأما عن تلاميذ أبي البركات ، فقد خلف لنا تلاميذ كثيرين ٠ ويذكر الاستاذ سليمان الندوى أنه كان لأبي البركات حلقة درس يتصدرها للتدريس ، وتخرج على يديه كثير من أصحاب ذوى الشأن في الطب والحكمة ، ومنهم الشيخ يوسف والد موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (ت ٦٢٩ هـ) صاحب كتاب في علم ما بعد الطبيعة ، ومن تلامذة أبي البركات أيضا ، جمال الدين بن فضلان ، وابن الدهان المنجم ، والمهذب ابن النقاش ، وغيرهم »(٤٣) ٠

وكان من أكثر مفكرى الاسلام تأثرا بفكر أبي البركات وفلسفته ، حكيم الاشراق شهاب الدين السهرورى (ت ٥٨٧ هـ) ٠ فلقد تأثر السهرورى بالنزعة النقدية لأبي البركات ، وأخذ بكثير من آرائه النقدية لمواجهة مذهب المتكلمين ومذهب الفلاسفة المشائين السابقين في مسألة حدوث العالم وقدمه ، ورأيه في هذه المسألة قريب الى حد بعيد من رأى أبي البركات ٠ ونظرية الصدور عند السهروردى تعتمد أو تفيد كثيرا من أصول مذهب ابن ملكا في الخلق المتجدد المستمر المتعدد الأبعاد ، في مواجهة نظرية الصدور الطولية ذات الاتجاه الواحد عند المشائين ٠ وكذلك تأثر

---

(٤٣) المصدر السابق ، ص ٢٣٨ ٠

السهروردى بآراء أبى البركات فى مسالة وجود الله وأدلته عليه ، الى جانب تأثره بفكرة النور والاشراق وأن الله نور الأنوار ، وإن يكن السهروردى قد هذب هذه الأفكار وطورها واضاف اليها من عنده بحيث غدت نظرية جديدة فى البناء النورانى للوجود • وكذلك تأثر السهروردى ببعض آراء ابن ملكا وبراهينه فيما يخص وجود النفس وخلودها وأحوالها فى عالم الخلود(٤٤) • ولا ننسى فى هذا المقام الاشارة الى ما كان للغزالى أيضا من تأثير فى فلسفة السهروردى الاشراقى •

ومن مفكرى الاسلام الذين تأثروا بفكر أبى البركات أيضا ، فخر الدين الرازى فيلسوف الأشاعرة (٦٠٦ هـ) • فقد تأثر بكثير من آراء ابن ملكا التقريرية والنقدية فى الطبيعيات وعلم النفس والالهيات ، وان كان الرازى لم يقف عند هذا الحد ، بل كان ينتقد أحيانا بعض آراء ابن ملكا ، ويضيف الى بعضها الآخر من عنده • ويكفى مثالا على هذا التأثير والتأثر بينهما . تلك الدراسة التى تقدمنا بها لنيل درجة الماجستير وكانت بعنوان « مشكلة خلود النفس عند فخر الدين الرازى »(٤٥) وكان من بين ما ركزنا عليه فى هذه الدراسة ، بيان مدى تأثر الرازى بالنزعة النقدية لأبى البركات خصوصا فى مواجهة الفكر المشائى ممثلا فى ابن سينا ، وكذلك مدى تأثر الرازى بالآراء والأفكار التقريرية لأبى البركات فى كل المسائل المتصلة بالنفس الانسانية ، دون أن نغفل عن ابراز ما فاق به الرازى أبا البركات وما أضافه من أفكار جديدة فى هذا المجال •

وقد أشار بينيس الى التأثير العام لابن ملكا فى فكر الفخر الرازى

---

(٤٤) عن مدى تأثر السهروردى المقتول بأبى البركات فى مسألتى وجود العالم والنفس وخلودها ، يمكنك الرجوع الى الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور/ محمد جلال شرف فى كتابه « المذهب الاشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الاسلامى » ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٢م •

(٤٥) طبعت هذه الرسالة بعنوان « النفس وخلودها عن فخر الدين الرازى » ، القاهرة ١٩٨٩م •

فقال : « ويظهر أن أثر أبى البركات فى شخصية فخر الدين الرازى الفذة ، كان جازما ، يتجلى بخاصة فى « المباحث المشرقية » وهو من كتب فخر الدين العمدة ، وكان له شأن تاريخى عظيم »(٤٦) .

---

(٤٦) انظر مادة « أبو البركات » بدائرة المعـــارف الاسلامية ، جـ ٦ ص ٤٢٨ ، كتاب الشعب ، القاهرة .

الفصـــل الثـــانى

الاعتبار منهج أبى البركات

ويشـــتمل عــلى :

اولا : مفهوم الاعتبـار ودلالاته

ثانيا : دعـائم منهج الاعتبـــار

ثالثا : خصائص المنهج وضوابطه

قبل أن نخوض في حديث مفصل عن منهج أبي البركات ، نود أن نشير الى نقطتين نرى أنهما هامتـــان من حيث يلقيان مزيدا من الضـــوء عـلى ما سنذكره خاصا بهذا المنهج .

أما النقطة الأولى ، فتتمثل في أننـا لم نجد في أي من الدراســـات والبحوث الســـابقة التي تنـاولت جانبـــا أو أكثر من جوانب فلســـفة أبي البركات ، لم نجد فيها شيئا يذكر عن منهجه الفلسفي ، وعلى هذا ، فإن حديثنا عن هذا المنهج من حيث مفهومه ودعائمه وقواعده الرئيسية يعد حديثا غير مســـبوق • وقد اقتضى ذلك جهـــدا في اقتناص الاشـــارات والتنبيهات التي بثها أبو البركات في مباحثه ، والتي وجدنا أنها تتصـــل بمنهجه أو تلقي ضوءا عليه ، ثم محاولة وضع هذه الاشارات والتلميحات في منظومة فكرية أو نســـق عام كلي يصـــلح لأن يكون معبرا عن منهج أبي البركات • ومن ثم فإن آراءنا التي سنذكرها بخصوص هذا المنهج وان كانت تمثل اجتهادات شخصية من جانبنا ، إلا أننا حاولنا دعمها وتأييدها بشواهد وأدلة من أقوال أبي البركات نفسه ، وهو ما يضفي على هذه الآراء درجة من الموضوعية أو المشروعية التي تجعلها جديرة بالاعتبار • [٦٠]

وأما النقطة الثانية ، فهي أننا لاحظنا ان أبا البركات في مواضـــع كثيرة من « المعتبر » عمدة مؤلفاته الفلسفية ، يقول بآراء ويشير الى أصول منهجية ، تجد لها نظائر وأشباها في المنهج القرآني • لكن هذا التناظر في ذاته لا يصل ، كما لا يرقى في نظرنا ، الى حد التطـــابق الذي يلغي ذلك التمايز المحتوم بين منهج عقدي مصـــدره الوحي الالهي ، ذي مقاصـــد دينية وشرعية في الأساس ، ومنهج فلسفي مصدره العقل الانساني ذي مقاصد علمية عقلية • ومن ثم يصبح التناظر الذي نلاحظـــه بين بعض الجـوانب والأصول في المنهجين ، مجرد دلالة واضحة على مدى ما يمكن أن يكون هناك من جسور اتصال وجوانب اتفاق بين الدين والفلسفة تمحو ما يدعيه البعض من تنافر أو بون شاسع بين العقل والنقل فكرا ومنهجا ، وتثبت بالمقـابل ذلك التوافق أو ما يمكن اعتباره تلاقيا وتآزرا بينهما لمساعدة الانسان على

إدراك الحقيقة ومعرفتها بقدر الجهد والطاقة الانسانية . ولئن كنا نلاحظ أن أبا البركات لم يصرح بهذا التقارب بين الدين والفلسفة ولم يفرد له حديثا مستقلا ، إلا أن أقواله وآراءه فى مواضع كثيرة ، تحمل دلالات صريحة عى ما بين هذين القطبين من اتصال فى نظره .

ولسوف يتضح لنا ذلك جليا من خلال عرضنا لمنهجه فيما يلى :

اولا ـ مفهوم الاعتبار ودلالاته :

يستفاد من إشارات أبى البركات واستخداماته للفظة « الاعتبار » أنه يقصد به ذلك المنهج الذى يقوم على التأمل الذاتى والنظر العقلى الحر فى الوجود وموجوداته بغية الوصول الى معرفة الحقائق المتضمنة فى هذا الوجود خصوصا ما يتصل منها بالطبيعيات والالهيات . والاعتبار بهذا المعنى قراءة عقلية متأنية ومتعمقة لكتاب الوجود . وعلى ذلك أطلق أبو البركات على عمدة مؤلفاته الفلسفية اسم « المعتبر فى الحكمة » اشتقاقا ونسبة الى منهج الاعتبار ، بحيث يمثل كتاب « المعتبر » محصلة الآراء والأفكار المعبرة عن الحقائق التى توصل اليها عن طريق منهجه الذى سلكه فى البحث وهو الاعتبار .

ويرى أبو البركات أن الوجود هو الكتاب الوحيد الذى لا خطأ فيه ، بمعنى أن الحقائق الوجودية التى يتضمنها هذا الوجود هى حقائق لا شك فيها ولا لبس فيها بوجه ، ومن ثم فإنه أولى بذوى البصائر والعقول أن ينظروا فى هذا الكتاب ويتأملوا محتواه ليصلوا الى ما يمكن الوصول اليه من معرفة حقائقه بدلا من النظر فى أقوال السابقين وآرائهم والوقوف عندها اكتفاءا بها . وهو بهذا يطالب كل ذى عقل وبصيرة أن يعمل هاتين القوتين فى سبر أغوار الوجود بتأمل فاحص ونظر عقلى متعمق ، وهذا هو الاعتبار فى نظره .

وفى هذا المعنى يقول أبو البركات : « ... وأنت إذا أنصفت نفسك ، علمت أن الوجود هو الكتاب الذى لا غلط فيه ، وعلم الله به هو أم الكتاب . والوجود كنسخة منسوخة من علم الله ، لم يغلط ناسخها ، فقراءتها عند

ذى البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذى البصر • وشواهدها لا تكذب ، ودلائلها لا تخطىء • فمن كانت له بصيرة فقرأ فى هذه النسخة فعلم ، لا يضره فى علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ فى نسخة النسخة التى يغلط كاتبها ويصحف ويجهل مصنفها ولا يصنف »(١) • .

الاعتبار عند أبى البركات إذن مرادف للتأمل العقلى الذاتى ، ولذلك نلاحظ أن أبا البركات درج على أن يقدم لمذهبه أو رأيه الخاص فى المسألة التى يتناولها بالبحث والدراسة بأن يقول : « ••• فأما الذى انتهى اليه النظر والاعتبار فى هذه المسألة فهو (كذا وكذا) »(٢)

أو يقول بعد أن يذكر رأيه : « ••• فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل والنظر ••• »(٣) ، وأحيانا أخرى يقول خلال عرضه لمذهبه فى المسألة المطروحة : « ••• قد تحصل من النظر والاعتبار •• (كذا وكذا) »(٤) •

وكل هذه إشارات من جانبه الى منهجه الذى سلكه فى مباحثه ، والذى أدى به الى الآراء والأفكار التى اعتنقها لما أثبت الاعتبار أحقيتها وأهليتها للاعتقاد • وهو منهج لا يتقيد بآراء أحد من السابقين مهما بلغت شهرته ومكانته فى مجال الفكر الفلسفى ما دام الاعتبار قد أثبت بطلانها أو تهافتها أو خطأها • فهو لا يطرح آراء السابقين جانبا لمجرد أنها لغيره وليست له وإنما يأخذ منها ويعتقد بما يؤدى اليه اختبارها بمحك الاعتبار ، ولا يكترث بعد ذلك بما إذا كانت هذه الآراء التى ثبت صحتها بالاعتبار ، موافقة أو مخالفة لآراء أحد من السابقين عليه •

ومما يدعم أيضا ما ذهبنا اليه من أن منهج الاعتبار يقوم فى جوهره على التأمل العقلى الذاتى الحر ، ما يشير اليه أبو البركات بعد حديثه عن

---

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، جـ ٢ ، ص ٤٣٦ •

(٢) المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ١٨٧ •

(٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ص ١٩٢ •

(٤) المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٢٠٩ •

العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ ، حيث يقول : « ... فقد صح بالاعتبار والنظر المستوفى أن المعلول مع علته فى الوجود من جهة المعية فى الزمان لا من جهة التقدم والتأخر المعقولين . ولو بقى المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود ، لما وجد عنها أبدا إذا كانت لا تنتظر زيادة فى الايجاب والعلية .. »(٥) .

ولما أن كان الوجود الذى آثر أبو البركات اعتباره ، أى قراءته بالعقل ، يحتوى من الموجودات ما هو مجرد لا مادى لا يدرك إلا بالعقل الخالص ، ومنها ما هو مادى جسمانى يدرك بالحس أولا ، وكان منها أيضا ما يجتمع فيه المجرد والمادى معا كالانسان مثلا نفسا وبدنا ، وكانت قراءة كتاب الوجود تستلزم معرفة ما يمكن معرفته من حقائق الوجود جميعا ، فقد كان الاعتبار الذى هو طريقنا الى معرفة هذه الحقائق ، لابد وأن يستند الى العقل والحس ومعطياتها جميعا الى جانب معطيات الشعور البديهى الأولى التى هى السبيل الى معارف حدسية أكثر منها معارف عقلية استدلالية أو حسية . وهو ما سنعرض له بالتفصيل فيما بعد .

ومما يجدر ذكره هنا ، أن القرآن قد أشار فى آيات كثيرة الى ضرورة الاعتبار كطريق للعلم والمعرفة ويبدو ذلك فى قوله تعالى : « ... **فاعتبروا يا أولى الأبصار** » (سورة الحشر : آية ٢) ، وأيضا قوله سبحانه : « ... **إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار** » (سورة آل عمران : آية ١٣) ، وكذلك قوله عز وجل : « ... **لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب** » . (سورة يوسف : آية ١١١) .

فكما أن مصادر العلم والمعرفة وطرائقها فى منهج الاعتبار عند أبى البركات ، تتمثل فى العقل واستدلالاته ، وفى الحس ظاهره وباطنه ، وفى الشعور وبداهته الأولى وفطريته ، فكذلك منهج المعرفة وسبلها فى القرآن . ولا يضحى أى من المنهجين بمصدر من هذه المصادر للمعرفة ، لحساب مصدر آخر . فالقرآن يعلى من شأن العقل ويعول عليه كثيرا فى

---

(٥) المصدر السابق ، جـ ٣ ص ٥٣ .

المعرفة والعلم ، ويخاطب العقل الانسانى ويطالبه بالتأمل والتفكير والنظر العقلى فى موجودات الأرض وملكوت السموات وذلك فى قوله تعالى : **« أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ... »** (سورة الروم : ٩ ، فاطر : ٤٤) ، وقوله : **« أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء ... »** (الأعراف : ١٨٥) . وقوله سبحانه : **« ... إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون »** . (النحل : ٦٧) وكثيرا ما نجد آيات قرآنية تنتهى بمثل ذلك مثل قوله تعالى : **« أفلا تعقلون »** ، **« أفلا تفكرون »** ، **« أفلا تبصرون »** . ويطالب القرآن صاحب الدعوى بالدليل : **« قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »** .

وقد صدق ابن تيمية حين قال : « واذا تاملنا غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية ، وجد الصواب منها يعود الى بعض ما ذكره القرآن من الطرق العقلية »(٦) .

ويهتم القرآن أيضا بإعمال الانسان لحواسه كمصدر للمعرفة والعلم ويصف الانسان الذى يعطل الحواس والعقل بأنه كالحيوان بل هو أضل سبيلا من الحيوان ، وذلك فى قوله تعالى : **« ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون »** . (الأعراف : ١٧٩) ، وقوله تعالى : **« ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا »** . (الاسراء : ٣٦) .

ويشير الامام ابن تيمية رأس السلف المتأخرين ، الى أن الأمر بالتدبر والنظر والتفكر هو مبدأ اسلامى هام وأصل من الأصول التى جاء بها القرآن ، وأن ذلك ورد فى أكثر من آية ، فيقول بأنه لا يعرف أحد من سلف الأمة ، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك ، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك ، وانه إذا كان بعض الفلاسفة قد أدى بهم النظر الى القول بآراء باطلة شرعا وعقلا ، فإن ذلك لا يستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال »(٧) .

---

(٦) ابن تيمية : شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ١٤ .

(٧) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٥١م .

ولعل فيما ذكرناه ، ما يؤيد ما ذهبنا اليه من أن منهج الاعتبار بمفهومه ودلالاته عند أبى البركات ليس بعيدا عن المنهج القرآنى ، ولا ينبغى ان نجد فى القرآن تفاصيل منهجية ويكفى أنه يشير الى ضرورة إعمال العقل والحس فى الوجود وموجوداته كما يشير الى أصول الأدلة العقلية بانواعها ، وذلك لأنه ليس كتابا فى المنطق أو الفلسفة ، بل هو كتاب عقيدة وشريعة .

ثانيا - دعائم منهج الاعتبار :

وفقا لما أمكن لنا استنباطه من حديث أبى البركات وإشاراته ، يمكن القول بان منهج الاعتبار عنده يقوم على عدة دعائم نشير اليها فيما يلى :

١ - العقل والاستدلال :

إذا كان الاعتبار - كما قدمنا - قراءة عقلية فى كتاب الوجود ، فإن العقل واستدلالاته يعد محور الارتكاز فى هذا المنهج . ونلاحظ أن ابن ملكا يحتفى بالعقل واستدلالاته بدرجة تجعله يلجأ دائما لدعم آرائه التقريرية والنقدية الى الاستدلال المنطقى وإيراد الحجج والبراهين التى يبطل بها مذهب مخالفيه ، ويثبت بها أيضا مذهبه فى المسألة المطروحة ، ونجد ذلك واضحا فى مباحثه الطبيعية والالهية . فها هو يستدل على صحة آرائه بالدليل العقلى كما يستند الى هذا الدليل فى نقد الآراء التى جانبها الصواب فى نظره ، فى المسائل الطبيعية كالهيولى والحركة والزمان والمكان ، وكذلك فيما يتصل بالسماء وموجوداتها الطبيعية من الأفلاك والكواكب وما يتصل بعالم الكون والفساد(٨) . وكذلك يستخدم الدليل العقلى والبرهان المنطقى فى المسائل الالهية كإثبات وجود الله ووحدانيته وصفاته ونقد دليل المحرك الأول لأرسطو وإثبات خلود النفس وغيرها من المسائل(٩) . وهو ما يتضح لنا جليا فى مواضعه من البحث .

---

(٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٢٧ ، ٤٤ ، ٦٩ ، ١٣٥ ، ١٦٠.

(٩) أبو البركات : المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ٢١ - ٢٢ ، ص ٦٢ - ٦٥ ، ص ١١٧ - ١٢١ ، ص ١٣٣ - ١٣٧ ، جـ ٢ ص ٣٨٨ - ٣٩٢ ، ص ٤٤٣ - ٤٤٧ .

وقد أشار الجرجانى فى تعريفـــاته الى تضمن الاعتبار للاســتدلال القياسى حيث قال بأن الاعتبار هو النظر فى الحكم الثابت أنه لأى معنى ثبت وإلحاق نظيره به ، وهذا عين القياس(١٠) • ويقصد الجرجانى بهـــذا قياس الطرد وقياس العكس ، وذلك — فيما يقول الســـيوطى(١١) — لأن ما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول هذين الضربين من القيـــاس • مثال ذلك ما نراه فى قوله تعالى : « **كذبت قوم نوح المرسلين** » • (سورة الشـــعراء آية : ١٠٥) ، وقوله ســـبحانه : « **كذبت عاد المرســلين** » • (الشعراء : آية ١٢٣) ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم ، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا ، أصابه مثل ما أصابهم ، فيكون تكذيب الرسل سببا فى العقوبة وهذا قياس الطرد • وكذلك يعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود بالاعتبار بالمكذبين • والاعتبار يكون بهذا وبهذا ، قال تعالى : «**لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب** » : (يوسف : آية ١١١) ، وقال : « **لقد كان لكم آية فى فئتين التقيـــا** ••• الى قـــوله : **إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصـــار** » • (آل عمران : آية ١٣) •

ويعتمد أبو البركات كثيرا فى استدلالاته على برهان الخلف أو إثبات خطأ النقيض • ونسوق مثالا واحدا على ذلك ، وهو أنه لكى يثبت جوهرية النفس وقيامها بذاتها يلجأ الى برهان الخلف معتمدا على القســمة الثنائية للموجود الذى يكون إما جوهرا أو عرضا ، فيبرهن على بطلان كون النفس عرضا ، وبذا يثبت صحة نقيضه وهو أنها جوهر قائم بنفســه • وكذلك فعل فى إثبـــاته عللا كثيرة للنفوس البشرية وأنها نفوس سماوية تمثـل جواهر مجردة روحانية(١٢) •

ويرفض أبو البركات القاعدة المنهجية التى تقول بأن بطلان الدليـل يؤدى الى بطلان المدلول • ويرى أن الدليل إذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه

---

(١٠) الجرجانى : التعريفات ، ص ٣٤ ، القاهرة ١٩٣٨م •
(١١) السيوطى : صون المنطق والكلام ، جـ ٢ ، ص ١٥٦ •
(١٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ٣٦٥ — ٣٦٦ ، ص ٣٨٨ — ٣٩٢ •

فى ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ، ويكون الأمر حينئذ على ما هو عليه ، سواء علم أو لم يعلم ، وذلك مما لا يرده من يعقله ، ولا يعزب تعقله على متأمله(١٣) • وهو بهذا يخالف بعض المتكلمين وعلى رأسهم الباقلانى الأشعرى الذى كان أول من ذهب الى أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول واتخذها قاعدة لنقد آراء مخالفيه وأدلتهم عليها ، على أساس أن هدم الدليل وإبطاله يؤدى الى بطلان الدعوى التى قام الدليل لاثباتها •

وقد أخذ بهذه القاعدة بعض المتكلمين الذين أتوا بعد الباقلانى ، وإن كان بعض الأشاعرة المتأخرين ومنهم فخر الدين الرازى لم يأخذوا بها وآثروا القول بما قال به أبو البركات(١٤) • وفى هذا يقول ابن خلدون « إن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته • ويذكر ابن خلدون أن المتأخرين قد تنكبوا مقدمة الباقلانى ، فما عادوا يعتقدون بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول(١٥) •

ولا يغفل ابن ملكا عن الاشارة الى ذلك الفرق والتمايز بين طريق النظر والاستدلال العقلى ، وطريق الوحى ، ويرى بأن كل طريق منهما له خصائصه وله موضوعاته التى يستقل بمعرفتها كل طريق من هذين الطريقين فيقول بأن لكل عالم منهجا خاصا به ، فطريق التأمل والنظر العقلى والاستدلال الذى هو طريق الفيلسوف غير طريق الوحى والأنبياء « ومن طلب بحكمة النظر علما لا يوصل اليه إلا من طريق الخبر (الوحى) فإنه يخطىء مطلبه ولا يدركه • والثواب والعقاب فى الآخرة ، ودرجات السعادة والشقاوة للنفوس فى الآخرة من الأمور التى لا تعرف بالبحث النظرى

---

(١٣) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٧٦ •

(١٤) انظر كتابنا : المنهج النقدى عند الباقلانى ، ص ٨٤ ـ ٨٥ . القاهرة ١٩٩١م •

(١٥) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ •

والنظر القياسى ، وإنما تعرف بطريق الخبر • والواجب والحكمة فى هذا ، أن يحتاط فى سماع الخبر بصدق المخبر الذى هو النبى ، وقدرة المخبر عنه الذى هو الله تعالى ، وإمكان الشىء الذى أخبر به وجوازه • فإذا كان الله قد أخبرنا بالوعد للمؤمنين الطائعين الأخيار ، وبالوعيد للكفار العصاة الأشرار ، فكيف لا يمكن القادر الصادق أن يفى بوعده ووعيده وهو العالم الخالق ، المبدىء المعيد(١٦) •

ويشير أبو البركات الى أهمية الاستدلال ومدى يقينية المعرفة التى تاتينا عن طريقه ، بقوله بأن هناك معرفة أولية ولكنها تكون ناقصة ينبغى أن تتبعها معرفة استدلالية بها يستوثق العارف من معطيات معرفته الأولية ويزيد بها على ذلك علما ومعرفة أكثر تفصيلا ودقة وأكثر يقينا من المعرفة الأولية من حيث تكون المعرفة الاستدلالية موثقة بدليل العقل ومنطق البرهان(١٧) •

٢ ـ معطيات الشعور البديهى الأولى :

ويمثل الشعور البديهى الأولى ومعطياته ، دعامة قوية من دعامات منهج الاعتبار عند أبى البركات ، حيث يعول عليه كثيرا فى معالجاته لبعض القضايا والمسائل التى يعتبر الشعور البديهى الأولى مدخلا موضوعيا اليها وسبيلا لتحصيل بعض المعارف اليقينية المتصلة بها ، وكمثال على ذلك . نجده فى معرض إثباته أن مدرك العقليات والحسيات فى الانسان واحد بعينه هو النفس ، نجده يعرض لوجهة النظر السينوية المخالفة وهى أن مدرك العقليات هو النفس بذاتها ومدرك الحسيات هى القوى أو الحواس الظاهرة والباطنة ، يعرض أبو البركات لوجهة نظر ابن سينا ثم يحللها ويفندها وينقض حجج ابن سينا عليها ثم يقول : « ••• ونحن إذا أعرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ، ورجعنا الى ما نشعر به من نفوسنا وهو أبين وأثبت عندنا ، علمنا أن مدرك الصور العقلية والحسية ، وبالجملة مدرك

---

(١٦) أبو البركات المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠ •
(١٧) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٦٤ •

الموجودات في الأعيان ، والمتصـــورات في الأذهان فينـــا واحد هو ذات الانسان • فكل واحد منا يشعر من ذاته أنه هو الذى أبصر وسمع ، وعرف وتصور ، وحفظ وتذكر ، وعلم وتدبر ، وحكم بالاثبات والنفى ، والصدق والكذب • ومن هذا القبيل يقول عرفت وعلمت ، وقبلت ورددت، ، وصدقت وكذبت ، وأبصرت وسمعت ، والتاء فى كلامه واحدة الاشارة والمعنى على ما قيل غير مرة »(١٨) •

وكذلك أقام ابن ملكا أهم براهينه على وجـــود النفس ، مستندا الى معطيات الشعور البديهى الأولى(١٩) ، وهو ما سنقف عليه فى موضعه من البحث •

٣ ـ قيمة الحس وإدراكاته :

وللحس وإدراكاته فى منهج الاعتبار مقام معلوم • ذلك أ ن الحس يمدنا بمعارف ومعلومات لا يستطيع العقل بمجرده أن يمدنا بها ، فبحس البصر ندرك المبصـرات من الأجســـام والألوان ، وبحس الســـمع ندرك المسموعات ونميز بينها ، وبحس الذوق ندرك المذوقات ، وهكذا الحـال أيضا فى حس الشم واللمس • وليس لنا بالعقل وإدراكاته غناء عن الحس ومدركاته ، وكثيرا ما يكون الادراك الحسى فى معرفتنا لما نعرفه فى الوجود ، سابقا على إدراكنا العقلى له ، وان كان إدراكنا العقلى أعلى مرتبة وأكثر يقينا وأكمل فيما نعرفه به مما نعرفه بإدراكنا الحسى •

ولا يعنى هذا أن أبا البركات قد وقع فى تناقض من حيث ذهب من قبل الى أن مدرك العقليات والحسيات فينا واحد هو النفس ، ثم أثبت هنا قيمة الحواس وأهمية معطياتها ، هذا التناقض الظاهرى ، يزول إذا عرفنـا أن العقل قوة من قوى النفس ، ويعتبر الحواس أيضا قوى وآلات للنفس تستخدمها لتحقيق أغراضها المعرفية والادراكية ، فالمصـدر الحقيقى للعلم والمعرفة فى الانســـان هو النفس ، وهذه القـــوى المختلفة أدوات وآلات

---

(١٨) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ •
(١٩) المصدر السابق ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ، ص ٣٠٦ •

- كما قلنا - أو هي وسائط تستخدمها النفس كلا بحسب ذاته وماهيته وبحسب ما يلائمه من موضوعات مدركة .

ونسوق مثالا يكشف لنا مدى أهمية الحس فى نظر أبى البركات . فهو فى حديثه عن الهيولى والمحل والموضوع والفرق بينها جميعا ، يقول : « الاعتبار يرينا فى الوجود من الكائنات الفاسدات والمتغيرات المستحيلات ، شيئا يزول وشيئا يتجدد ، وشيئا يستبدل الحادث بالزائل ، كالشمع فى التشكيل والتبديل واللوح فى الكتابة والمحو ، والنطفة للجنين ، والبيضة للفرخ . فالزائل هو الفاسد ، والحادث هو الكائن ، والمستبدل الحادث بالزائل هو المحل والموضوع والهيولى ، فما جرى مجرى اللوح للكتابة يسمى محلا وموضوعا ، وما جرى مجرى الخشب للسرير ، والنطفة للجنين ، والبيضة للفرخ يسمى هيولى .

... فباعتبار المحل بمفرده مقيسا الى ما حل فيه ، كالجسم مقيسا الى البياض يسمى موضوعا . وإذا اعتبر المحل وما حل فيه بحيث كان جزءا منه ، كان الحاصل منهما يسمى هيولى ، كالأبيض . وما كان من ذلك يتم بالنمو والزيادة يسمى مادة . وهكذا يستطرد أبو البركات حتى يثبت الهيولات الأول التى هى الأرض والماء والنار والهواء ، وأن الجسم بمجرد معنى جسمية هو الهيولى الأولى والموضوع الأول ، وقد يسمى هيولى أولى ، وحينا يكون هيولى قريبة ومتوسطة ، ويكون موضوعا ، ويكون طينة ومادة ، ويكون اسطقسا(٢٠) .

ويشير ابن ملكا الى قيمة المعرفة الحسية وأنها تؤدى بالتدريج الى معرفة المعقولات فيقول بأن العقول والأذهان الانسانية ، إنما يكون طلبها الأول ومطلوبها القريب ، الأعراض من حيث أنها تدركها إدراكا أوليا بالحس وطباع الحس ، لا بتكلف يطرأ ، وروية واختيار ومشيئة وتنبه منها على طلب أسبابها وعللها بما ، ولم ، وكيف ، فتعلم من المحسوس الأول وبه ، ما هو فيه من الهيولى وما معه من الصور ، فتعلم الماهية من ذلك .

---

(٢٠) أبو البركات ، المعتبر ، جـ ٢ ، ص ١٠ - ١٣ .

كما تعلم اللمية ، فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية والمشيئة والبحث والتأمل العقلي(٢١) •

٤ ـ تحديد المصطلحات :

ويعتمد أبو البركات في منهجه على تحديد المصطلحات ومفاهيم الالفاظ التي يستخدمها حتى لا يقع القارئ في مغبة الغموض أو اللبس أو الخلط بين معاني المصطلحات بعضها وبعض • ومن أمثلة ذلك ما يذكره من تحديد لمفاهيم الادراك والشعور والتصور والحفظ والتذكر والذكر ، وبيان الفرق بينها جميعا • فيقول بأن الادراك لقاء ووصول من المدرك الى الشيء المدرك ، ويقال للفهم إدراك أيضا فيقال فلان أدرك معنى هذا اللفظ ، أى فهمه وتصوره ، فمن الادراك ما هو وجودى حاصل بحركة جسمانية وهو الادراك الحسى غالبا ، ومنه ما هو ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية ، وكلاهما لقاء المدرك للمدرك لقاء الذات للذات(٢٢) •

وأما الشعور ، فهو إدراك ذهني بغير استثبات ولا تصور تام • فإن النفس إذا أدركت شيئا واستقرت على ادراكه واستثبتت الشيء المدرك وادركت إدراكها ، كان ذلك تصورا للمعنى وفهما للفظ • لأن الصورة الذهنية إذا حصلت في النفس بدلالة لفظية قيل لذلك الحصول فهم بقياس ذلك اللفظ • والشعور أول مراتب وصول المعنى الى النفس أو النفس الى المدرك • فإذا ثبتت النفس على المدرك وأقامت على ادراكه بالتفاتها اليه واقتصارها عليه زمانا ما ، قيل لذلك تصور •

فإذا استقر المعنى في النفس حتى يبقى بعد الانشغال عنه ، وبحيث يجده الطالب في نفسه إذا طلبه بالتذكر ، قيل لهذا الاستقرار حفظ ، ولذلك الوجود ذكر •

وأكثر ما يقال التصور ، لما له صورة مرئية بالعين ذات شكل ولون ، ولا يقال لحصول الطعوم والأرايح وكذلك كل مالا شكل له ولا لون . تصور •

---

(٢١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢١٠ ـ ٢١١ •
(٢٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ٤٠١ •

ومن قبيل اهتمامه أيضا بتحديد المصطلحات ، ما يوضحه من فرق في المفهوم بين المعرفة والعلم ، والحكم والتصديق والتكذيب ، فيقول بأن المعرفة تقال على استثبات المحصول المدرك خصوصا إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ، ثم أدركه ثانيا ، وأدرك مع ادراكه له إنه هو ذلك المدرك الأول ، قيل لذلك الادراك الثاني بهذا الشرط ، معرفة • فالمعرفة تكرار التصور ، وتصور قار الادراك ، والادراك نيل المطلوب والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب ، والافهام إيصال المعنى باللفظ الى ذهن السامع •

وأما العلم ، فإنه معرفة وتصور أيضا لكن مع زيادة تكون منها لمن سمع وفهم موضع مخالفة أو موافقة على ما قيل وقصد في المعنى • وذلك القصد هو إلزام معنى لمعنى وإثباته له وابعاد معنى عن معنى ونفيه عنه • وإنما يثبت هذا لهذا ، وينتفي هذا عن هذا ، عند الذهن بعد تصور المعنيين ومعرفتهما ، ومعرفة معنى الاثبات والنفي • فذلك التصور وتلك المعرفة مع هذا النفي والاثبات تسمى علما • ويسمى الاثبات والنفي حكما • وكون ذلك في الذهن موافقا لما عليه الوجود يسمى صدقا • فالصدق اسم لهذه الموافقة في هذا الحكم بهذا المحكوم به لهذا المحكوم عليه • والتصديق هو الموافقة على هذه الموافقة(٢٣) •

فالتصديق يكون فيه الحكم بإثبات المعنى للمعنى أو نفيه عنه مع الحكم بموافقة الوجود له في الاثبات والنفي • والصدق هو الحكم بذلك مع موافقة الوجود • والكذب هوالحكم بذلك مع مخالفة الوجود • والتكذيب هو الحكم بمخالفة الوجود لذلك الحكم • وكلا الحكمين من التصديق والتكذيب فيما به صدق وكذب فيما له وعليه حكم ، يسمى علما ، فكل علم وحكم ، وتصديق أو تكذيب يكون مع معرفة وتصور ، ولا ينعكس ، فليس كل معرفة وتصور يصاحبها بالضرورة حكم بتصديق وتكذيب ، ففي العلم والمعرفة تصور وإدراك •

---

(٢٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٦ •

٥ - ضرب الأمثـال :

ويعمد أبو البركات كثـيرا الى ضرب الأمثال إما لتبسـيط فكرة أو إيضاح معنى أو شرح رأى له أو إثبـات وجهة نظر . وسوف نرى فى مواضع كثيرة من هذا البحث كيف يؤثر فيلسوفنا ضرب الأمثال . ونسوق هنا مثالا واحد يؤيد صحة ما نذهب اليه ، فهو فى نقده لنظرية الصـدور المشائية عند الفارابى وابن سينا ، التى أثبتت فعلا واحداً لله تعالى هـو المعلول الأول الذي هو العقل الأول فى سلسلة العقول العشرة الصـادرة بعضها عن بعض ، وجعلت عملية الخلق ذات اتجاه واحد طولى ، نجـد أبا البركات يثبت أن عملية الخلق مستمرة متعددة الأبعاد والاتجاهات بقبلية وبعدية وتقديم وتأخير ، وأن الله خلاق دائما فهو يخلق شيئا بذاته عن ذاته ، وشيئا من أجل ما عنه ، وشيئا لأجل هذا الشيء وهكذا تستمر عملية الخلق فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد وإنما الكل منه وبخلقه .

ويضرب أبو البركات مثـالا توضيحيا على ذلك فيقول بان مثـل ذلك - ولله المثل الأعلى - كمثل الانسان منا ، حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجله بيتا ، ومن أجل البيت وتحسينه يتخذ نقشا وزينة وفرشا ، وكذلك يقتنى فرسا ويشترى لفرسه مركبا وزينة يزينه بها ، وهذه الأشياء هى للبيت والفرش لما له وهو البيت . والفرس له ، والمركب والزينة للفرس ، لكن ذلك كله للانسان ، والبيت والفرس والأشـياء التى لهما هى لأجـل الانسان أولا وبالذات ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات ، فتوجد عنـه ، وعما عنه ، والذى عنه : منه ما هو لأجله ومنه ما هو لأجل ما عنه . وعلى هذا الوجه يكون من أفعال الله تعالى ، القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث من السماء ، فينبت النبات ، ثم ينزل فيسقيه ، ثم يثمر النبات فيبرز لحفظ نوعه فى شخصـه ، فيكون الله تعـالى بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته ، أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ، ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصـور والتقدير الى الفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمانيا(٢٤) .

---

(٢٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وفى ضربه الأمثـال ، يتفق أبو البركات مع منهج القرآن فى هـذا المنحى ، ذلك أن القرآن ملىء بالأمثال التى يضربها الله تعالى للتعليم والتذكير والتفكر والاعتبار · بل ان ابن تيمية يؤكد أن الأمثال المضروبة فى القرآن لابد أن تؤخذ مأخذ الأقيسة العقلية ، وأنه يدخل فيها ما يسميه المناطقة براهينا ، وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية(٢٥) ·

ويشير القرآن الى ضرب الأمثال وأهميتها فى قوله تعالى : « ولقـد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون » (الزمر : آية ٢٧) ، وقوله سبحانه : « وتلك الأمثـال نضربها للنـاس لعلهم يتفـكرون » (الحشر : آية ٢) · وقوله تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العـالمون » (العنكبوت : آية ٤٣) · ومن هـذه الأمثال قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة ، والله يضـاعف لمن يشاء ، والله واسـع عليم » (البقرة : آية ٢٦١) ، ومنها أيضا قوله تعالى : « مثـل الذين اتخـذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخـذت بيتا ، وإن أوهن البيـوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون · إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شىء وهو العزيز الحكيم » (العنكبوت : آية ٤١ ـ ٤٢) · ومنها أيضـا قـوله : « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد » (ابراهيم : آية ١٨) · وأوضح دلالة على منهج القرآن فى ضرب الأمثال قوله تعـالى : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شـجرة مباركة زيتـونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم » (سورة النور : آية ٣٥) · وقد خصص الامام الغزالى رسالة قائمة برأسها ، لشرح هذه الآية وفك رموزها واستخلاص دلالاتها ومعرفة معانيها ومقاصـدها ، وهى رسالة « مشكاة الأنوار » ·

---

(٢٥) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول ، ج ١ ، ص ١٤ ·

ثالثا ـ خصائص المنهج وضوابطه :

سنشير هنا الى أهم الضوابط وما يمكن اعتباره قواعد أقام عليها أبو البركات منهج الاعتبار • ومن هذه الضوابط والقواعد ما يلى :

١ ـ الموضوعية :

تعد الموضوعية من أخص خصائص الروح العلمية للمفكر أيا ما كان تخصصه ومجال اهتمامه ، وهى ألزم للمفكر ذى الاتجاه النقدى على وجه الخصوص ، لأن هذه الموضوعية هى التى تضفى على آرائه النقدية ما يمكن أن يقدر لها من قيمة وأهمية ، فضلا عن أنها تدعم مشروعية النقد وتضمن له أن يحظى لدى الآخرين بدرجة من التقدير أقل ما توصف به أنها تلزمهم بقبول هذه الآراء والاذعان لها •

ولنسوق الآن نصا يحمل دلالة على التزام فيلسوفنا بما يراه حقا واعتناقه له حتى وإن اقتضاه ذلك أن يتخلى عن رأى سابق له ظهر له بعد ذلك أنه خطأ ، وتلك هى الموضوعية فى جوهرها أى اذعان العقل لما يثبت صحته بالدليل والبرهان من آراء وأحكام دون نظر الى مصدر هذه الآراء حتى ولو كانت صادرة عمن يخالفون مذهبنا • ففى دراسته لمسألة الجن والأرواح ، نجده يعرض لآراء ثلاثة فرق فى الموضوع ، وينتقدها جميعا ، ثم يعرض رأيه الخاص الذى ينكر فيه وجود الجن ، لكنه يذكر أنه بعد أن أمعن التأمل والنظر ، عاد فرفض ما قال به واعتقده أولا ، ثم يقدم رأيه الذى انتهى اليه أخيرا • وهو لا يجد غضاضة فى التصريح بأنه يتراجع عن رأيه الأول لما ثبت له بطلانه فيقول : « هذا كان محصول نظرى فى قديم أنظارى وأفكارى ، وكنت أدفع به وأمنع ، واحتج به وارفع وأبطل • وأرى أنى أرجع من ذلك الى حبل متين ودليل بين يجهله من لم يصل نظره اليه ، وما سمعت لأحد حجة بغيره ولا به ، ولا ردا عليه • وها أنا الآن الذى أعارضه بنظر أعلى وتأمل مستقصى فأقول ••• » ثم يعرض رأيه الأخير الذى يثبت فيه وجود الجن كأرواح يجوز أن تتشكل بأشكال وهيئات مختلفة(٢٦) •

---

(٢٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥ •

ولا يهمنا الموضوع الذى أبدى فيه رأيه قديما ثم تراجع عنه ، بقدر ما يهمنا موضوعيته والتزامه بالمنهج العلمى وضوابطه ، وكونه يصرح فى غير ما حرج بتراجعه عن رأيه الأول يمثل فى نظرنا قمة الموضوعية ، فكثيرا ما تاخذ بعض الباحثين العزة بالاثم فلا يتراجعون عن آراء لهم يثبت خطأها بالدليل ومنطق البرهان اعتقادا منهم بأن فى مثل هذا التراجع الى الحق ما يشين •

ومما يتصل بالموضوعية تلك القاعدة التى يرسيها أبو البركات فى النظر العقلى ، وهى أن من ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم لزوم ما يلزم عنه ، فقد أفحمه فى الجدال على سائر المذاهب « وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه إذا حقق أصلا وتيقن معلوما حصله بنظره وحازه الى سوابق علمه ، وتأمل نسبته الى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق ، فإنه إن قدر على كسبه فذاك ، وإلا ثبت فى علمه على معلومه وترك المجهول فى مهمة الطلب • أما إن نقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطلوب ، أى رد المعلوم الحاصل بالمجهول المطلوب ، فإنه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين فى معلوم أبدا ، ويكون كمن ينقض الأساس لبناء الجدار فلا يبقى الأساس والجدار(٢٧) •

ثم يحدد لنا الطريق الموضوعى الأمثل الى معرفة الحق فيقول : « ••• واعلم أن شفيعك الى علم الحق هو صدقك فى طلبه ، وانصافك فى حكمك فيما تنظر فيه مما تختلف عليك أطرافه وحواشيه ، وأقرب من الحق بالترقى اليه حتى تراه على ما هو عليه ، ولا تنتظر قربه منك بإنحطاطه عن ذروته الوجودية الى مقتضى رأيك الذى قصر عن أن يرتقى اليه ، فإن الحق لا ينحط الى مقتضى رأيك عن حقيته ، وإنما رأيك عقلك الذى يكمل بأن يرتقى اليه بعلمه ومعرفته(٢٨) •

٢ ـ التحليل والاستقصاء :

ويعتبر التحليل والاستقصاء قاعدة هامة من قواعد منهج الاعتبار عند أبى البركات • ذلك أنه فى دراسته للمسألة المطروحه للبحث ، كثيرا

---

(٢٧) المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ٩٥ •

(٢٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٥٠ •

ما يعرض لآراء السابقين عليه فى هذه المسـألة ويقوم بتحليلها وبيـان ما تتضمنه من حق أو باطل فى نظره ، وينتقد منها ما يراه حقيقا بالنقد والتفنيد ، كما يؤثر أن يستقصى مذاهب السابقين في المسـألة وحججهم عليها بأمانة علمية تجعله أحيانا يتمحل بعض الأدلة والبراهين التى غابت عن صاحب المذهب والتى يمكن أن تدعم مذهبه ، لكنه بعد ذلك كله يحق الحق منها ويبطل الباطل بنظره الاعتبارى • وهو فى هذا كله يحاول أن ينأى بنفسه عن تقليد الآخرين من جهة ، كما يدعم مشروعية العقل فى أن يعتنق ما راه بالنظر الحر والتأمل الذاتي جديرا بالاعتناق والتأييد •

ومن أمثلة ذلك بحثه لمسـألة الزمان والعلية ، وإثبات العلة الأولى القديمة ، ووحدانية الله وغيرها من المسائل(٢٩) ، يستقصى الآراء والمذاهب المقولة فى كل مسألة ويحللها ويفندها بموضـوعية وأمانة • وها هو فى مسألة العلم الالهى ، يشير الى مذهب أرسطو ، ومذهب المتكلمين وجمهور علماء الاسـلام ، ثم يذكر مذهب الفلاسفة المشـائين وخاصة الفارابى وابن سينا ثم يقـول موضحا منهجه فى بحث هـذه المسألة : « ••• وقد ضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الله للجزئيـات لتدقيق النظر وتقرير أصول لم تتحرر ، ووافقهم السـامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون • ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيـات وحججهم ، ثم نشرع فى اعتبـارها والنظر فيها ، وفى مذهب القائلين بخلافها ، ونجرى على العادة فى توفية كل مذهب حجته مما قيل ومما لم يقل ، حتى ينتهى النظـر الى الحجة التى لا مرد لهـا ، ولا حجة تبطلها ، فنعرف الحق منها »(٣٠) •

٣ - نبـذ التقـليد :

من الحق القول بأن التقليد فى مجال الفكر ، فضلا عن أن فيه إلغـاء للعقل ومبـادراته الممكنة ، فإنه فى الوقت نفسه يضـع سلاسل وأغلالا

---

(٢٩) انظر المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٩ ، ص ٣٥ - ٣٧ ، ص ٥٦ - ٥٧ ، ص ٥٨ •

(٣٠) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٦٩ •

تحول دون فعاليات العقل فى التقدم خطوة نحو التجديد ، وهذا في ذاته يعد أكبر لطمة توجه الى العقل الانساني(٣١) .

وفى نظرنا ، فإن التقليد في الآراء والمذاهب الفكرية لا يتسق مع الاتجاه النقدى بحال من الأحوال ، لأن المقلد إذا كان قد ارتضى لنفسه التبعية دونما إعمال للعقل حتى فى فهم ما يعتنقه تقليدا ، فكيف يسوغ له عقلا ومنطقا أو يتحقق له اقتدارا ، نقد آراء الآخرين !.

إن العمل النقدى ، فوق أنه يتطلب فهما دقيقا وتمثلا واعيا من جانب الناقد ، لمذهبه هو أولا ، فإنه يستوجب فهما واستيعاباً بنفس الدرجة لآراء ومذاهب الآخرين ممن يزمع توجيه انتقاداته اليهم .

وإذ يدرك أبو البركات عدم جدوى التقليد ، وتعارضه مع منهج الاعتبار القائم على النظر العقلى الحر ، نراه ينعى على المقلدين الذين عطلوا عقولهم وأجهدوا أنفسهم فى تقليد غيرهم وحججهم دون نظر وتأمل ، ويرى بأن ذلك كله لا طائل من ورائه ، وانه يجب على المفكر الحق أن يعمل ذهنه ويتأمل بعقله وينظر بعمق فيما يتعرض له من بحث للمسائل التى يهمه بحثها ، ولا يقلد غيره فيعتنق مالم يؤده اليه نظره العقلى وتأمله الذاتى ، وفى هذا يقول فى معرض دراسته لمسألة وجود العالم : « ... فهذه هى المذاهب المقولة ، والحجج المنقولة والمعقولة ، لا يحتاج المقلد الى شىء منها ، فإن الذى يقلد فى المحجة يتعب نفسه بسماع الحجة ، وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه . ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد . والذى يعقل ما يسمع ، ويتأمله بذهنه ، ويتبعه بنظره ، فقد سمع الحجة وعرف المحجة »(٣٢) .

ويعتبر نبذ التقليد نقطة التقاء أخرى بين منهج الاعتبار عند أبى البركات والمنهج القرآنى القويم . ذلك أن الاسلام ينبذ التقليد الأعمى والجمود الفكرى والتبعية البغيضة ، ويأمرنا القرآن بإعمال العقل فى الاجتهاد ليفتح الأبواب واسعة لادراك الحقائق ، وينعى على المقلدين

---

(٣١) د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص ١٦ ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٨م .

(٣٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٨ .

تقليدهم حتى لا يستنيم العقل الى اتبــاع قول أو رأى أو معتقد أو مذهب إلا أن يقوم عليه دليل ٠

وعلى ذلك يرفض الاسلام التقليد الأعمى لأنه يؤدى الى تعطيل العقل وملكاته ، ومسخ الشخصية الانســانية واستقلالها ، وشــيوع الضلالات والأباطيل فى المعارف والاعتقادات على السواء ٠ والقرآن بنبذه التقليد ونهيه عنه إنما يدعم حرية الفكر واســتقلال النظر ومشروعية العقل فى فعالياته المتجددة ، وتحطيم كل القيود الاجتمــاعية والسلطوية التى تحــول دون معــرفة الحق واعتقاده ٠ ومن ثم ينهى القرآن عن هذا التقليد سواء كان هذا التقليد إتباعا لآراء الأســلاف أو مجاراة لما درج عليه أهــل العصر ، أو خضوعا لسلطة أيا ما كانت ، أو كان هــذا التقليد نتاجا لظن خاطىء أو لاتباع الأهواء والميول الذاتية ٠

وتبدو لنا هــذه المعــانى جميعا فى آيات قرآنية عديدة ٠ منها قوله تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ٠ وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، او لو كان الشيطان يدعوهم الى عذاب السـعير » (لقمان : آية ٢٠ — ٢١) ، وقوله تعالى : « ٠٠٠ اولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (المائدة : آية ١٠٤) ، وقوله تعالى : « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (البقرة : آية ١٧٠) ٠ هذا فيما يخص وجوب نبذ التقليد حتى ولو كان اتباعا للسلطة الأبوية التى هى أقرب السلطات وأشــدها تأثيرا فى نفس الانسان ٠

وكذلك ينهى القرآن عن اتباع الهوى ، وذلك فى قــوله تعــالى : « أرأيت من اتخذ إلهه هــواه ، افانت تكون عليه وكيلا ، أم تحســب ان أكثرهم يســمعون او يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم اضــل ســبيلا » (الفرقان : آية ٤٣ — ٤٤) ٠ وكذلك ينهى عن اتباع الظن فى قوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهــوى الأنفس » (النجم : آية ٢٣) ٠ وقــوله سبحانه : « وما يتبع أكثرهم إلا ظنا ، إن الظن لا يغنى من الحــق شيئا » (يونس : آية ٣٦) ، وكذلك قوله تعالى : « ان يتبعون إلا الظن وان هم إلا يخرصون » (يونس : آية ٦٦) ٠

وعلى هذا النهج القرآنى فى نبذ التقليد والنهى عنه مالم يدرك المقلد الأطر المرجعية والأصول التى استند اليها من يقلده فيما ذهب اليه ، أقول ، على هذا النهج سار أئمة الفقه وأصوله حيث استمسكوا بهذا المبدأ ومن ثم ظهرت الاجتهـــادات الكثيرة فى الفقه وفى علـــوم الدين • فها هو الامام الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) ينعى على المقلدين حتى لو أصابوا الحقيقة فيقول : « من تكلف ما جهل ولم تثبته معرفته ، كانت موافقته للصواب غير محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا فطن فيما لا يحيط بالفرق بين الخطأ والصواب » ؛ وقال الامام أحمد (ت ٢٤١ هـ) لأبى داود الســجستانى : « لا تقـــلدنى ولا تقلد مالكا ولا الأوزاعى ولا النخعى ولا غيرهم ، وخذ الأحكام من حيث أخذوا » • وها هو الامام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) يقول : لا يحل لأحـد أن يقول بقـــولنا حتى يدرك من أين قلنـــاه » • ويقـــول الامام مالك (ت ١٧٩ هـ) : « ليس كلما قال رجل قولا وإن كان له فضل ، إيتبـع عليه فإن الله عز وجل يقول : « **الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه** » • ويقول الامام ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) بأن « فى التقليد إبطـــال منفعة العقل ، لأنه خلق للتأمل والتدبير • وخليق بمن أعطى شمعة يستضىء بها الا يطفئها ويمشى فى الظلمة » • ويقول الامام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى « المستصفى » : « اطرح المذاهب ، فليس مع واحد منهم معجزة يترجح بهـا جانبه ، فاطلب الحق بطريق النظر لا بالتقليد » •

٤ ـ النزعة النقـدية :

تمثل النزعة النقـــدية ملمحا بارزا من ملامح شخصية أبى البركات العلمية ، كما تعد خاصة من أهم خصائص منهج الاعتبار عنده من حيث إن الصلة بين هـــذه النزعة وبين الاعتبار وثيقة الى حد يمكن معه القـــول بأن التزامه بمنهج الاعتبـــار يلزمه بأن يســـلك مسلكا نقديا تجـاه المذاهب السابقة ، ذلك أن الاعتبار يحرر صاحبه من قيود الوراثة المذهبية من حيث يقوم على النظر العقلى الحر ، ويؤكد حرية العقـــل وطلاقته فى التـأمل والنظر دونما اكتراث بشىء إلا بالموضـــوعية وبما يؤدى اليه هذا النظـــر والتأمل من نتائج سواء جاءت موافقة أو مخالفة لآراء ومذاهب السابقين •

وإذا عرفنا أن مفهوم النقد لا يقتصر على مجرد الكشف عن السلبيات والأخطاء فى الآراء والمذاهب المستهدفة بالنقد ، وإنما يتسع هذا المفهوم ليتجاوز هذا الحد الى حيث اكتشاف الآراء والأفكار الايجابية وإبرازها أيضا ، أقول ، اذا عرفنا ذلك ، أدركنا كيف أن أبا البركات فى نقده لمذاهب السابقين من المتكلمين والفلاسفة ، كان يكشف عما فى هذه المذاهب من عورات وما تتضمنه بعض الآراء من أباطيل ، دون أن يغفل عن الاشارة الى الآراء التى اختبرها بعقله واعتبرها بنظره فوجد أنها صحيحة تحظى بدرجة من اليقين والحق تلزمه الاقرار بها والاعتراف بأحقيتها بالاعتقاد والتقدير .

ولا يتسع المجال هنا لضرب أمثلة لتجسدات هذه النزعة النقدية لأن ذلك يقتضى عرضا للرأى أو المذهب الذى ينتقده أبو البركات ثم عرضا لآراء أبى البركات التى انتقد بها هذا المذهب ، ولذلك فإنى أحيل فى هذا المجال الى ما سنراه فى مواضع كثيرة من هذا البحث حيث تظهر لنا جليا نزعته النقدية وتأديتها ، وحسبنا هنا الاشارة الى أن هذه النزعة تبدو أوضح ما تكون فى نقده لنظريه الصدور المشائية ونقده لمذاهب السابقين فى العقل الفعال ، وفى ماهية النفس وقواها وتبلغ هذه النزعة ذروتها ضد الفلسفة المشائية بزعامة ابن سينا بدرجة جعلت مفكرا فارسيا من أعيان القرن التاسع عشر يقول ما يفيد بأن مأثور ابن سينا أوشك أن ينهار تحت ضربات أبى البركات وفخر الدين الرازى قبل أن يحييه نصير الدين الطوسى(٣٣) .

وكذلك نبدو هذه النزعة لأبى البركات فى مباحثه الالهية الخاصة بوجود الله وصفاته وافعاله وما يتصل أيضا بمشكلة الخلود .

تلك كانت فى نظرنا أهم خصائص منهج الاعتبار وضوابطه عند أبى البركات البغدادى ، وقد نلاحظ أن ما ذكرناه خاصا بهذا المنهج سواء من حيث مفهومه ودلالاته أو دعائمه أو خصائصه وضوابطه إنما يمثل منظومة منهجية تتكامل محاورها ومضامينها ودعائمها لتخرج لنا فى الأخير

---

(٣٣) نقلا عن بينيس : مادة « أبو البركات » بدائرة المعارف الاسلامية جـ ٦ ، ص ٤٢٨ ، كتاب الشعب .

نسقا واحدا ذات ملامح وخصائص تجعله منهجا خاصا بأبي البركات وهو الذى آثر أن يطلق عليه « الاعتبار » •

وقبل أن نترك هـذا المجال ، فإن هناك ملاحظة بخصوص هـذا المنهج لم اشأ أن أتركها تمر دون إثارتها ومحاولة تفسيرها • ذلك أننى لاحظت أن أبا البركات فى كل مباحثه قد احتفى بالدليل العقلى البرهانى احتفاء اقـل ما يوصف به أنه وظفـه لدعم وإثبات صحة آرائه التقـريرية والنقدية فى كل مسألة من المسائل التى طرحها للبحث ، وهـذا فى ذاته أمر مقبول ولازم فى منهج فلسفى يضع العقل ومعطياته وأدلته على رأس الدعائم التى يقوم عليها ، وبالمقابل وعلى العكس من ذلك ما لاحظناه من اهمال أبى البركات استخدام الدليل النقـلى الشرعى (السمعى) إهمالا تاما ، فلا نجد له دليلا نقليا واحدا فى أية مسألة ، فلم تتضمن مباحثه أية إشارة الى نصوص دينية من القرآن أو السنة المطهرة على سبيل البرهنـة والاستدلال بها ، ولا حتى على سبيل مجرد الائتناس ببعض هذه النصوص مثلما فعل الفلاسفة الاسلاميون قبله أمثال الكندى والفارابى وابن سـينا واخوان الصفا والغـزالى ، وان كان قد أشـار أحيانا الى أن ما انتهى هو اليه بنظره واعتباره يتفق مع ما جاء به الوحى الالهى على لسان الرسـل والأنبياء •

والرأى عندى ، هو أن هذا الموقف من جانب أبى البركات يرجع الى أحد احتمالين أو إليهما معا •

أما الاحتمال الأول ، فهو أنه ربما أراد أن ينأى بنفسه تماما عن منهج المتلكمين وهو المنهج الجدلى الذى يبـدو أنه لم يرق له ، ومن ثم انتهج نهجا فلسفيا خالصا هو الاعتبار الذى قوامه ـ كما ذكرنا ـ التأمل الذاتى والنظر العقلى الحر ، والقـراءة العقلية لكتاب الوجود • ولم يضـع فى حسبانه وهو الفيلسوف ، أن تجىء تأديات هذا المنهج موافقة أو مخالفـة لمذهب كلامى أو حتى فلسفى سابق ، فحسبه ما أدى اليه اعتبـاره وتأمله ونظـره •

ولا يعني هذا ، أن التراث الديني والكلامي والفلسفي كان بعيدا عن ذهنه وفكره خلال مباحثه ودراساته تلك ، وإنما يعني أنه آثر حرية الفكر والنظر ، وإن لم يستطع أن ينأى بنفسه تماما عن التأثر بهذا التراث ، لأن التأثير والتأثر قد يقع بشعور وإرادة ، وقد يقع للمفكر لا شعوريا ولا شك في أنه مما يروق لأبي البركات كثيرا أن يجد منهجه الفلسفي قد ساقه أو أدى به الى آراء تتفق في أحيان كثيرة مع مقتضيات العقيدة الدينية الاسلامية التي اعتنقها ومات عليها ٠

وأما الإحتمال الثاني ، فيتمثل في القول بأن أبا البركات قد أهمل الدليل النقلي لأنه رأى أن هذا الدليل لا يفيد اليقين بل يفيد الظن ، أو أنه اعتبره دليلا اقناعيا لا برهانيا ٠ واذا صح هذا الاحتمال ، فإن أبا البركات لم يكن بدعا في هذا ، فقد سبقه الى مثل هذا التصور للدليل النقلي كثير من المتكلمين وخاصة المعتزلة ، وتابعهم في ذلك متأخرو الأشاعرة ، كما سبقه الى ذلك أيضا بعض فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابي وابن سينا اللذين كانا أيضا يشيران أحيانا الى بعض ما جاء به الوحي من نصوص دينية دون أن يهتموا بإقامة أدلة شرعية في مباحثهم المختلفة ٠

وأخيرا ، فلعلي أكون قد وفقت فيما تصورته منهجا لأبي البركات وفيما ذكرته بخصوصه من أفكار استخلصتها من إشارات وتلميحات لأبي البركات في ثنايا كتابه « المعتبر » ٠ وأيا ما كان الأمر فإنه انتهج ـ كما قلنا ـ منهجا فلسفيا بكل ما يعتمد عليه مثل هذا المنهج من مقومات وما يتميز به عن غيره من المناهج الأخرى الكلامية والصوفية من خصائص تجعله جديرا بالتقدير وجديرا بأن ينسب الى فيلسوف كأبي البركات ٠

البـــاب الثـــانى

وجود الله (واجب الوجود)

ويشـتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : إثبـات واجب الوجود ووحدانيته .

الفصل الثاني : صـفات واجب الوجـود .

الفصل الثالث : الغائيـة في الفعـل الالهى .

الفصل الأول

اثبات واجب الوجود

ويشـــتمل عـلى :

اولا : ادلة ابى البركات عـلى وجود الله

ثانيا : وحـدانية الله (المبـدا الأول)

اولا ـ ادلة أبي البركات على وجود الله :

يمهد أبو البركات لأدلته على وجـود الله بالحديث عن طرق معرفتنا بالله تعالى ويقول بأن هذه المعرفة تكون بطريقين :

احدهما : طريق المعرفة الاستدلالية ، وهذه تتم بضربين : أولهما النظر في المبادىء والعلل ووجوب تناهيها في البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ أول وعلة أولى . والثاني ، النظر في الوجود من جهة الواجب والممكن ، وما يلزم في النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ؟

أما الطريق الثاني : لمعرفة الله تعالى فهو طريق المعرفة الذاتية . ويصرح أبو البركات بأن هذه المعرفة لم تحصل لنا حتى الآن بذاته ولا بذاتياته . أما بذاته فلأنا لم ندرك ذاته الوحدانية ، وأما بذاتياته فلأنه واحد لا تركيب فيه ، فلا ذاتيات له . واذا كنا نثبت لله تعالى أوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة والجود وما إليها ، فليس معناها أنها أجزاء ذاته ، كالحيوان والناطق بالنسبة للانسان ، بل معناها أن هذه الصفات له بذاته وعن ذاته لا بغيره ولا عن غيره . والشيء الذى له أوصاف ذاتية وفي حقيقته تركيب ، قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التي له فيها نظائر ، كمن يعرف الشيء بجنسه وفصله أو مباينة فيه أو من بسيط هو نظيره ، والله تعالى لا شريك له ولا نظير ولا شبيه ولا ضد حتى يمكن أن نعرفه بالمماثلة من الشريك والمشابهة من النظير والشبيه والمباينة من الضد . فلم يبق إلا أن تكون معرفتنا بالله معرفة استدلالية(١) .

وعلى هذا ، يقدم لنا أبو البركات أدلة عقلية كثيرة لاثبات وجود الله تعالى . وقبل أن نعرض لها تفصيلا ، نعرض لنقده لدليل المحرك الأول لأرسطو على وجود الله .

نقد دليل المحرك الأول لأرسطو :

يرفض أبو البركات دليل المحرك الأول الذى قال به أرسطو لاثبات وجود الله ، ويصرح بأن الاستدلال على وجود المبدأ الأول من الحركة على

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

ما قاله أرسطو ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفة الله تعالى .
وكان أرسطو قد أقام دليله على أساس أن الحركة والزمان قديمان أزليان باعتبار أن وجود الزمان متعلق بوجود الحركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان ، فالحركة التى يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية أيضا ، وكل حركة لابد لها من محرك ، والمحركات لا تتسلسل الى مالا نهاية بل تنتهى الى محرك أول لا يتحرك وهو العلة الأولى لكل متحرك وهو الله تعالى . ويرى أرسطو أن المحرك الأول ليس محركا مباشرا لما دونه من المحركات بمعنى أنه لا يباشر الحركة لكنه يحرك غيره كما يحرك العاشق المعشوق بشوقه اليه ، فالكل يتحرك عشقا وشوقا الى المحرك الأول لا بأن يحركه المحرك الأول حركة مباشرة .

وينتقد أبو البركات دليل أرسطو هذا من ثلاثة وجوه :

أولها : إن الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة فى السببية ولا هو عرض لها بحيث يتبع وجوده وجودها وأنه كما أن الحركة فى زمان ، كذلك السكون فى زمان ، ولا يرتفع وجود الزمان بارتفاع الحركة ولا يجب وجوده بوجودها .

ثانيا : إن قول أرسطو بان سبب الحركة فى المتحركات من المحرك الأول لا يكون بمباشرته الحركة بل بما هو معشوق للمتحركات ، فعشقها له هو علة حركتها ، هو قول باطل ، لأن المتحرك إنما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليتقرب منه بحركته اليه ، ويطمع فى إنتهائه الى مشاهدة معشوقه أو مجاورته فى مكانه إن كان ساكنا أو يتبعه ان كان متحركا . والحركة الدورية للفلك لا تنقل الفلك من مكان الى مكان ، بل تحرك الى جهة وعنها ، بالدور . فإن كان المطلوب فى الجهة التى اليها الحركة فلماذا يتحرك الفلك عنها ، وان كان المهروب منه ، فلماذا يتحرك اليها . إن الحركة تكون من والى ، وما من شيء هو (من) فى الحركة الدورية إلا وهو (الى) بعينه وإلا لما كانت حركة دورية . وعلى هذا يطل القول بأن المحرك الأول يحرك المتحركات بالعشق والشوق من جانبها اليه . ولو أن أرسطو وأتباعه قالوا إن الفلك يتحرك لامتثال أمر المحرك الأول وطاعته فى تقديره لكان أولى وأسهل ، فإن هذا يوضح لنا ونعرف منه لماذا يتحرك وكيف يتحرك ولا نعرف العلة فى الحركة وكيفيتها مما قالوه .

ثالثا : إننا وإن سلمنا بأن الزمان قديم أزلى وأنه مقدار الوجود أى مقدار الحركة والسكون لا مقدار الحركة فقط ، فإن معنى ذلك أنه موجود سواء كانت هناك محركات ومتحركات أو لم يكن • ومن ثم فإن تعليق وجوده على وجود الحركة وتعليل لا تناهيها ودوامها بلا تناهيه ودوامه قياس خاطىء ، ولا يفيد وجود ارتباط سببى بينهما يفيد كون أحدهما علة للآخر ، لأن قدم الزمان وأزليته لا يفيد بالضرورة قدم الحركة وأزليتها ولا تناهيها •

وعلى هذا ، لم تدل الحركة على المبدأ الأول كما قالوا ، خاصة وأن الزمان لا تعلق لوجوده بوجود الحركة فى السببية(٢) •

ونعرض الآن لأدلة أبى البركات على وجود الله وهى أربعة أدلة :

١ — دليل الممكن والواجب :

يمهد أبو البركات لهذا الدليل ببيان أن الموجود يقال على وجهين : أحدهما موجود الأعيان والآخر موجود الأذهان • أما موجود الأعيان فيعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه فى إدراكه ، ويكون الشىء المدرك واحدا بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التى يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكثر بإدراكهم لها • وليس كذلك الموجود فى الأذهان ، فإن الانسان الواحد ينفرد بإدراك مافى ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر فيه ، وإن شاركه فإنما يشاركه بأن يدرك فى ذهنه مثل الذى أدرك صاحبه فى ذهنه ، ولا يكون الشىء المدرك هو هو • وبهذا تفترق موجودات الأعيان وموجودات الأذهان •

ثم يعرض الدليل على أساس أن الموجود فى الأعيان : إما أن يكون موجودا بذاته وعن ذاته ، وإما أن يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب عن ذاته • وهذه القسمة لا يخرج عنها أى موجود عينى • والموجود بغيره لا يخلو إذا اعتبرت ذاته بذاته ، إما أن يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن • فإن امتنع وجوده بذاته استحال أن يوجد بغيره لأن معنى الممتنع هو الذى

---

(٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٣٠ — ١٣٢ •

لا يمكن أن يوجد البتة • وإن وجب وجوده بذاته ، لم يحتج فى وجوب وجوده الى غيره لأن الحاصل الموجود لا يستأنف له الحصول والوجود ، وإذن فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا •

وما ليس بواجب ولا ممتنع ، فهو ممكن الوجود ، فالموجود بغيره ممكن الوجود بذاته • وعلى هذا ، فإن كل موجود ، إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته • والممكن الوجود بذاته إذا صار موجودا ، فوجوده من غيره وبغيره • وذلك الغير الموجب لوجـود الممكن الوجـود إذا كان ممكن الوجود أيضا ، فحكمه كذلك أيضـا فى وجوب وجوده بغيره ولا يوجـد ما نسب اليه إلا بعد وجوده بعـدية بالذات ، فكل آخر من الموجـودات بالغير ، متأخر الوجود عما يوجـد به ، ولا يوجد إلا بعد وجـوده بعدية بالذات ، ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ، ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعدية بالذات وان لم تكن بالزمان •

فإذا حصرنا جملة كل ممكن الوجود ، كانت كل الممكنات لا توجـد إلا بعد غيرها ، وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود ، وكذلك لا يمكن أن يكون ممتنع الوجود لأن ممتنع الوجـود مستحيل أن يوجد فكيف يوجد ويوجد غـيره ، واذن فهو واجب الوجود • فكل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته • فثبت بهذا وجـود واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى(٣) •

ونلاحظ أن هذا الدليل لأبى البركات يسـتند الى نفس الفكرة التى أقام عليها ابن سينا من قبل دليل الواجب والممكن لاثبات وجود الله ، وهى فكرة الامكان والوجوب وتقسيم الموجود الى ما هو ممكن بذاته واجب بغيره وما هو واجب الوجود بذاته ، وأن الاقرار بوجـود الممكن بذاته وجودا بالفعل يؤدى الى إثبات موجده وهو واجب الوجود بذاته •

ويثير أبو البركات ما قد يثار من اعتراضات على هذا الدليل ، ويدفعها ويبطلها واحدا بعد الآخر ليثبت أحقية دليله واستناده الى منطق البرهان • من أهم هذه الاعتراضات ما قد يقال من أنه لا ضرورة تلـزم بأن الممكن

---

(٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢١ — ٢٢ •

بذاته ينتهى بنا حتما الى الواجب الوجود بذاته ، إذ قد يكون ممكن عن ممكن آخر غيره وهكذا يتسلسل الأمر الى مالا يتناهى من الممكنات ومن ثم لا نصل الى ما هو واجب الوجود بذاته ٠

ويدفع أبو البركات هذا الاعتراض على أساس أن اللامتناهى إنما هو فى الأوهام لا فى الوجود ، وأن المعترض قد قدم الأواخر على الأوائل من حيث أدركها ووجدها ، لكن واقع الأمر هو أن الوجود تتقدم فيه الأوائل الأواخر فتبتدىء من أول وتنتهى الى ثان ، فذلك الأول هو الواجب الوجود بذاته ، فوجود الممكن دليل على وجود الواجب ٠ فإن زعم المعترض أنه لا أول هناك ، قيل له ما ذكرناه قبلا من أن ممكنات الوجود كلها ، كل واحد واحد منها لا تحصل إلا بموجد ، وذلك الموجد لا يكون منها وإلا دخل فى حكمها ، فليس هو منها ، فهو واجب الوجود بذاته ٠

فوجود الممكن الوجود أدل على وجود الواجب الوجود بذاته منه عن وجود نفسه ٠ فالحوادث من الموجودات أدل على القديم منها على أنفسها ٠ وأيضا فإنه إذا كان وجود الثانى من وجود الأول ، فوجود الثانى دليل على وجود الأول ، ووجود الأول علة لوجود الثانى ودليل على وجوده أيضا إذا تمت عليته ، لأن كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها ، فلا يوجد الثانى إلا وقد وجد الأول ، فمن وجود الثانى يعلم وجود الأول علما يقينيا ، وكذلك فى الثالث والرابع ٠ وكثرة الوسائط فى ذلك بين الآخر والأول لا تقدح فى العلم بوجود الأول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه ، فآخر المعلولات التى يعلم العالم بوجودها ، يدل كذلك على وجود أول العلل(٤) ٠

٢ - دليل العلية :

يقوم هذا الدليل على فكرة محورية هى فكرة العلية وتناهى العلل الوجودية الفاعلة القريبة والمتوسطة والبعيدة الى علة أولى لا علة لها هى الله تعالى ٠ ويعرض أبو البركات دليله هذا على أساس أن وجود المعلول يحصل مع وجود علته إذا كانت على تمام عليتها ٠ فإذا فرضنا للمعلول (جـ) علة هى (ب) ، ولعلته علة هى (أ) ، فليس يمكن أن تتسلسل العلل الى غير نهاية فى الوجود ، لأن المعلول جـ وعلته ب وعلة علته أ إذا اعتبرت

(٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢٤ - ٢٥ ٠

جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض ، كانت علة العلة التى هى آ ،. علة مطلقة للعلة ب والمعلول جـ وهما معـلولان لها ، ولهما اليها نسـبة المعلولية وان اختلفا فى كون أحدهما بواسطة والآخر بغير واسـطة ، وان كثرت الوسائط ففيها لا محالة علة قريبة للمعلول الأخير ، وتكون هذه العلة علة لشىء واحد هو هذا المعلول الأخير وهو ليس بعلة لشىء •

وعلة العلة تتميز عن العلة ، لا فى كونهـا علة ، بل لكونهـا علة لشيئين هما : المتوسط الذى هو معلول آ وعلة جـ ، والأخير الذى هو جـ ، وكذلك علة علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الأولى علة للمعلول الأخير مع الوسائط بأسرها ، لا ترتفع عنها علية الأخير بعلية الوسـائط بل تكون هى بالعلية أحق من الوسائط التى وجودها عنها ، ووجود المعلول الأخير الذى يوجد عنها • فلا يمكن ولا يعقل وجود الأخير إلا بعد وجـود ما قبله ، فما قبله معقول الوجود قبل وجوده وما قبل القبل أولى بوجوده من وجود ما قبل • ولا يمكن القول بان هذه العلل لا تتناهى الى علة أولى ، لأن ذلك معناه أن العلة الأولى غير موجودة ، ورفعها يوجب رفع الوسائط التى هى معلولات لها وعلل لما بعدها ، ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول ، وهذا باطل لأن المعلول الأخير موجود بالفعل ، فثبت من وجود المعلول الأخير وجود العلة الأولى •

ويصوغ أبو البركات هذا الدليل زيادة فى الايضاح ، فى صورة قياس شرطى استثنائى مؤداه أنه إن كان المعلول الأخير موجودا ، فالعلل الوسطى موجودة ، وان كانت هذه الوسائط موجودة ، فالعلة الأولى موجودة ، وعلى ذلك فإن كان المعلول الأخير موجود فالعلة الأولى موجودة ، لكنه موجـود بالفعل ، فالعلة الأولى موجودة لا محالة • ولما كان استثناء نقيض التـالى يوجب نقيض المقدم ، فإن عكس الشرطية السابقة يكون هكذا : إن لم تكن العلة الأولى موجودة ، فالوسائط التى هى علل ومعلولات غير موجودة ، وان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود ، فإن لم تكن العلة الأولى موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود ، لكنه موجود هذا خلف ، وهو باطل نتج عن قولنا إن العلة الأولى غير موجودة ، فثبت صحة النقيض وهو أن العلة الأولى موجودة ، وهى المبدأ الأول أو واجب الوجود بذاته(٥) •

---

(٥) أبوالبركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١١٧ — ١٢١ •

ويلفت أبو البركات نظرنا الى آن ما قيل فى تناهى العلل الفاعلية الى علة أولى هى الله ، يدعم ما يقال فى العلل الغائية ووجوب تناهيها الى غاية أولى هى الغاية القصوى التى هى الله تعالى . فمن جوزاللاتناهى فى العلل الفاعلية فقد أبطلها بإبطال وجود أول لها والثانى بعد الآول وهكذا حتى يبطل المفعول الأخير وقد ثبت استحالة ذلك . ولا ينطبق هذا الكلام ولا يصح بالنسبة للعلل الصورية ، لأنه وان كانت العلل الصورية متناهية ، إلا أنها لا تنتهى الى صورة أولى لأنه لا صورة للصورة حتى تنتهى الى صورة أولى ، وذلك بعكس الهيولى فهى تنتهى الى هبوط أولى عنها تكون هيولات كل ماله هيولى من الموجودات وهو ما آثبته آبو البركات فى الطبيعيات .

وتجدر الاشارة الى أن دليل العلية هذا لأبى البركات ، يقترب فى مضمونه من دليل مماثل له عند الكندى الفيلسوف حيث أثبت وجود علة واحدة للموجودات جميعا ليست داخل العالم وإنما هى خارجه(٦) . غير أنا نرى أن فكرة العلية بمعناها ومدلولاتها عند آبى البركات من حيث ارتباط موجودات العالم كلها بسلسة من العلل والمعلولات تنتهى الى علة أولى ، لم تكن مما ورد بذهن الكندى على هذا النحو . وقد أشار أستاذنا الدكتور عاطف العراقى الى أن الكندى لم يكن بذهنه كل المعانى والمدلولات التى تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودت عندما قدم دليله على وجود الله استنادا الى فكرة العلية(٧) .

٣ ـ دليل العلم :

هذا الدليل يماثل فى نسقه دليل العلية بل ويقوم على فكرة العلية أيضا ، لكن ليس بمدلول العلية فى الوجود ، بل بمدلولها فى العلم ومن

---

(٦) الكندى : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٢٠٧ ضمن « رسائل الكندى الفلسفية » جـ ١ تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠م .

(٧) د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٨٣ ، ط ٧ ، القاهرة ١٩٨٣م.

جهته . وفي هذا يقول بأنه كما انتهى النظر في الوجود المعلول الى إثبات العلة الأولى غير المعلولة ، فكذلك ينتهى النظر العلمى من عالم يتعلم من غيره ، وهذا من غيره وهكذا حتى ينتهى بنا النظر الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته وهو الله تعالى . والطريق فيه بعينه هو طريق العلة والمعلول في العلم من العلم حتى يكون الأول الذى هو علم الاول علة لكل علم بعده ، وهو غير معلول لعلم ما قبله . وقد قال بذلك الأنبياء والعلماء ، ومحجته واضحة في حدود العلة والمعلول .

ذلك أن المتعلم الذى نراه يستفيد علما من الناس ، إنما يصح أن يستفيده من عالم ، وذلك العالم يستفيد من عالم قبله ، ولا يمضى ذلك الى غير نهاية لما يلزم عنه من المحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول ، واذن فإن سلسلة العالم والمتعلم لابد وأن تنتهى بنا الى عالم غير متعلم من غيره ، فذلك هو العالم الأول الذى علمه له بذاته ، كما كان وجوب وجوده له بذاته . ولسنا نقول ذلك في العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه على سبيل النقل ، بل على طريق التصور والعقل . لأن التعليم من الاستاذ يكون بإيراد ألفاظ يسمعها المتعلم ويتصور معانيها ويفهمها ، فالألفاظ من الاستاذ ، لكن السمع والتصور والفهم والتعقل ليس من الاستاذ . وكذلك التصديق والقبول والرد ، وهو التعليم الحقيقى لا يكون من الاستاذ .

ومعطى الفهم والتصور والتعقل والحكم بالتصديق والقبول والتكذيب والرد والاستدلال ، هو المعلم الحقيقى وهو الله . لأننا نرى أن الاستاذ المعلم من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم إلا بمقدار ما لدى المتعلم من هذه القدرات الذهنية . ولا يمكن لأحد أن يزعم بأن هذه القدرات إنما هى من المعلم البشرى ، لأنا نرى بعض الناس قد أوتى من هذه القدرات حظا وافرا بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر ، وبذلك يتفوق كثير من التلاميذ على أساتذتهم ويصير ممن لا استاذ لهم فاضلا حكيما ، ولا يزعم أحد أن هذهالقدرات لدى من أوتيها ، إنما هى له بذاته وعن ذاته ، وإلا لكان كل انسان قد منحها لنفسه باعتبار أن وجودها فيه وله أفضل من عدمها ، ومن جهة أخرى ، فقد ثبت أنه كان من الأنبياء من هو أمى ولم يتلق علما على يد أستاذ أو معلم ، ومع ذلك فاق علمه علم كل عالم من البشر ، وثبت أن علمه كان من لدن العالم الأول العليم الخبير .

وعلى هذا ، ثبت أن طريق النظر في العلم والعالم والمتعلم ، يؤدى بنا الى إثبات وجود العالم الأول الذى له الكمال في علمه وفي ذاته وفي وجوده وهو الله تعالى(٨) •

٤ ـ دليل النظام في الكون :

يقدم أبو البركات دليلا رابعا يصل اليه من طريق الحكمة العملية وهو دليل النظام في الكون • ويستند الدليل الى أن ما نراه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانات أو الجمادات والحيوانات والنبات ، من النظام في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة ، إنما يدل على أن الأفعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادىء الى غايتها ، والأوائل الى نهايتها ، ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض وينتفع بعضها ببعض • مثال ذلك ما نراه في النبات من أن العرق الناشب في الأرض لاجتذاب الماء والمواد المختلطة به لتصير غذاء للنبات ، ثم يحمله الساق ليكون واسطة بين النبات والأرض حتى يظهر الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو الذى يلقى فيه النبات الهواء المنضج الملطف ، ويتلقى الأفعال السمائية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الأغصان في الجهات حتى لا تتزاحم الثمار • فعرق النبات ناشب في الأرض لأخذ المادة الجسمانية ، وفرعه صاعد في الجو لاستمداد القوى الروحانية ، فيعيش هذا بإمداد هذا ، وهذا بإمداد ذاك ، أحدهما بالروح الهوائية النارية ، والآخر بالمادة المائية الأرضية ، ويجتمع لهما بذلك معا قبول القوى الفعالة السمائية •

فالعقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما وكذلك ترى الأشخاص للأنواع مسخرة في الايلاد باستثمار النبات واستفتاح الحيوانات ، من غير أن نعرف الأم والأب من الشجر ومن كثير من الحيوانات أيضا ، بل والناس كذلك سخروا له باللذة الموجودة في حركة الجماع للذكر في الاعطاء وللأنثى في القبول ، حتى إنك لترى الصدفة تتفتح على وجه الماء حتي يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمنى من الذكر في الأنثى ، ثم تنطبق عليه وتغوص الى عمق الماء محكمة الانطباق حتى تكمله القوى الفعالة فتكون الدرة ، فمن علم الصدف ذلك وهي مما لا حس له ، فكيف أن يكون له علم •

---

(٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ •

فحافظ الأنواع بالأشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى فى هذه الأفعال التى لا تعرفها ، كما يسخر الكاتب القلم فى كتابة الحروف التى يكتبها ، ثم نعلم أن هذا النظام ليس يصدر عن كثرة الأشخاص وأجزاء الأشخاص من الأعضاء والأجزاء فى الحيوان والنبات ، وإلا لكان فعل كل جزء منها وكل شخص لما يخصه • لكن الأفعال جميعها غرضها ومقصودها واحد هو بقاء النوع • وخالق النظام فى أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة ، والجامع فى ذلك بين الأفعال السمائية والأرضية هو واحد فى السماء والأرض ، فهو ذلك الواحد الذى كان معلم المتعلمين بأسرهم وهو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم ، فهو عالم العلماء والعالم الأول بذاته ، وحكيم الحكماء والحكيم الأول والحكيم بذاته ، إذا قصدنا بالحكمة هنا إحكام العمل بالعلم(٩) •

وتجدر الاشارة الى أن دليل النظام أو الحكمة العملية عند أبى البركات ، ليس جديدا على الفكر الفلسفى الاسلامى ، فقد قال به بعض مفكرى الاسلام من قبل ومنهم الكندى الفيلسوف(١٠) ، والقاضى أبو بكر الباقلانى المفكر الأشعرى ، وان كان هذا قد أشار الى النظام والاتقان فى موجودات العالم بوجه مختلف(١١) •

بعد أن يثبت أبو البركات وجود الله بهذه الأدلة ، تعاوده نزعته الصوفية الاشراقية ، فيجمل خلاصة ما فصله بالأدلة فيقول بأن المبدأ الأول واحد واجب الوجود بذاته ، ليس له فى وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ أولا ، شريكا من ضد ولا نظير • فهو الموجود الأول الذى إذا لحظته

---

(٩) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٣٥ – ١٣٧ •

(١٠) الكندى : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٧٤ ، وانظر أيضا د• عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٣ – ٨٤ ، ط ٧ القاهرة ١٩٨٣م •

(١١) انظر الباقلانى : الانصاف ص ٢٧ نشرة زاهد الكوثرى القاهرة ١٩٥٠ ، التمهيد ص ٤٥ نشرة الاستاذين/ محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٧م •

بذهنك رأيته موجودا وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له فى الوجود الأول المتقدم بالذات على وجود كل موجود ، فنراه فى الوجود والوجود له وليس معه غيره فنقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين فى الزمان المتقدمين فى المعرفة من أنه تعالى لاهو إلا هو .

وأنت إذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميته إلها من حيث تتوجه بالنظر العلمى من معلولاته ومخلوقاته إليه فيكون هو الاله ، وإذا عرفت أنه وحده فى ربوبيته قلت : لا إله إلا هو . واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته ، فلم تر معه غيره فى مرتبة وجوب وجوده قلت : لا هو إلا هو . وكما لا شريك له فى كونه إلها للكل ، كذلك لا شريك له فى كونه موجودا ، والموجود هو الذى يقال له هو . فإذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته ، فإن لفظة « هو » أولى بالموجود بذاته منها بالموجود بغيره . واذا كان الموجود بذاته هو الذى منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له . فله تعالى أنه هو الموجود ، وله أنه هو الموجد ، فهو هو من كل وجه ، ولا هو إلا هو ، اعنى ليس الوجود الحقيقى إلا له(١٢) .

ثانيا - وحدانية الله (المبدأ الأول) :

عن طريق النظر فى الممكن الوجود والواجب الوجود ، عرفنا حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود بذاته فى إيجابه وإيجاده ، كما وقفنا على حاجة الحادث الى المحدث والمعلول الى العلة ، وأن القديم بالزمان يمكن أن يكون معلولا . واذا كنا قد أثبتنا وجود واجب الوجود بذاته وأنه العلة الأولى لوجود العالم وما فيه ، فإننا ننظر الآن هل هو واحد أم كثير .

وقبل أن يثبت أبو البركات وحدانية الله أو واجب الوجود بذاته ، يعرض للمذاهب السابقين فى العلة الأولى القديمة أو الاله ، غير أنه لا يذكر أصحاب أى من هذه المذاهب ، وقد حاولنا من جانبنا ذكر أصحاب كل مذهب زيادة فى الشرح والبيان .

يقسم أبو البركات مذاهب الناس فى الألوهية الى قسمين رئيسيين :

---

(١٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ص ١٤٧ .

أولهما : يضم مذاهب القائلين بعلل كثيرة قديمة هي عندهم آلهة ؛ وهؤلاء فريقان : أحدهما يمثله القائلون بعلل كثيرة متضادة وهم شعب شتى حيث منهم القائلون بمبدأى المحبة والكراهية مثل أنبادوقليس الفيلسوف اليونانى القديم ، ومنهم القائلون بمبدأ الخير والشر أو النور والظلمة وهم الثنوية من قدماء الفرس ، ومنهم القائلون بالطبائع الكيانية أو العناصر الأربعة التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كمبادىء أولى للوجود وهم بعض فلاسفة اليونان القدماء مثل أنبادوقليس . والفريق الثانى ، يمثله القائلون بعلل كثيرة غير متضادة وربما قصد بهم الذريين من فلاسفة اليونان القدماء أمثال لوقيبوس وديمقريطس .

وأما القسم الثانى ، فيحتوى مذاهب القائلين بعلة أولى واحدة قديمة هى الاله ، وينقسمون قسمة أولى الى فريقين : أحدهما يمثله القائلون بان الاله مرئى ومدرك بالحواس هو النار أو الشمس وهم الصابئة . والثانى ، يمثله القائلون بأنه غير مرئى ولا مدرك بالحواس ، وهؤلاء شعبتان : فمنهم من يقول أنه يحل فيما يرى ، سواء كان يحل فى جماد كالأصنام والأوثان على مذهب الوثنيون ، أو يحل فى بشر ، على ما اعتقد الهنود والنصارى ؛ وأما الشعبة الثانية ، فقال أصحابها إن الاله لا يحل فى شيء وهو فى نظر بعضهم لا يرى البتة مثلما ذهب المعتزلة وبعض فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا ، وفى نظر البعض الآخر ، يراه بعض الراءون بحالة تخص الرائى دون غيره من البشر مثلما قال الأشاعرة والصوفية وجمهور علماء الاسلام ؛ وسوف نرى كيف أن أبا البركات يميل الى هذا المذهب الأخير وأن كان بوجهة نظر خاصة به[١٣] .

ثم يمهد أبو البركات لاثبات وحدانية الله الذى هو العلة الأولى والمبدأ الأول للوجود ، بأن يستعرض معانى الواحد المختلفة ، ويتخلص منها الى ان الواحد يقال لما لاينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التى قيل فيه إنه واحد بها . والواحد إما أن تكون فيه كثرة من جهة ، كالجيش الواحد بكثرة أشخاصه ، والجنس بكثرة أنواعه ، والنوع والصنف بكثرة أشخاصهما ، والشخص الواحد بكثرة أجزائه كأعضائه مثلا . وإما أن

---

(١٣) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه . فإن كان فيه كثرة كما قيل ، فهو واحد من جهة وكثير من جهة أو جهات ، وان لم تكن فيه كثرة بوجه ، كان هو الواحد الحقيقى .

ومن جهة أخرى ، يقال واحد أيضا للشيء الذى ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلا ، فإنه ليس معها فى الوجود شمس أخرى ، لا كالكوكب فإن معه فى الوجود كواكب أخرى ، ويقال له فرد . والآخر الذى يكون مع الواحد فى الوجود ، إن كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير ، وان كان مباينا له غاية المباينة قيل له ضد ، كالحار للبارد مثلا . والواحد الذى لا مثل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا أجزاء له هو الواحد من كل جهة .

وعلى هذا ، فالموجود الأول من جهة كونه مبدأ أولا ، ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته ، هو واحد ولا يجوز أن يكون إلا واحدا . والدليل على ذلك أنه لو كان فى الوجود مبادىء أول أكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها ، فإنها تشترك فى وجوب الوجود بالذات وفى المبدئية بالذات ، فتكون كثرتها بعد وحدتها ، فبماذا يكون اشتراكها فى وجوب الوجود بالذات ؟ لا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة ، لأن مكان الأشياء الكثيرة التى هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة إن كانت فيه بالطبع . وان كانت فيه بالقسر ، فمن القاسر لها على أن تكون فى هذا المكان ، والقسر يعود لى طبع أو إرادة أيضا ؟ . فإن كان القاسر الذى هو الطبع أو الارادة واجب الوجود بذاته ، فهو اذن من الجملة ، فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ، ولماذا يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور ، او لا يكون قاسرا ولا مقسورا ، وإن كان من غير الجملة الداخلة فى وجوب الوجود بالذات ، فهو ممكن الوجود ، وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود ، فكيف صار علة الأيون والأمكنة المختلفة لها ، وصدوره عنها ووجوده بها ، فهى موجودة قبله وكثيرة قبله ، فقد بطل القول بتكثر واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولا مكثر لها .

ومحال وباطل أيضا ، تكثر واجبات الوجود بالذات ، بصفات عرضية لها ، لأن العرضيات تكون بعد الذات ، والذات الواحدة بالذات لا تصير

كثيرة بالعرضيات . وباطل كذلك أن يكون تكثر واجبات الوجود بذاتها ، بصفات ذاتية ، لأن الذاتية ها هنا إن كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ، فلا وجه لتكثره بها إذ إن الواحد بالواحد واحد ، يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وإنما بتكثر الواحد بالكثرة والغيرية ، كما يكون في غيره من الأنواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية . وكما كان واجب الوجود بذاته لا علة له ، فلا وجه إذن لكثرته بعد وجوب وجوده بالذات ، لا بالذاتيات ولا بالعرضيات. وإذ بطلت وجوه التكثر كلها ، فقد ثبت أن واجب الوجود بذاته هو واحد بالشخص لا مثل له أي ند .

وكذلك لا ضد له ، لأن الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه ، فإن موضع الأعراض هو علتها الهيولانية ، وواجب الوجود بذاته لا علة له فلاهيولى له ، فلا ضد له يشاركه فى الموضوع ولا ند له .. وكذلك لا تركيب فى ذاته من أجزاء . لأن الأجزاء ، إن كان بعضها واجب الوجود وبعضها ليس واجب الوجود ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب ، فهو واحد منها ، والباقية غير واجبة الوجود . وكل ماليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود ، فهو بعده فى الوجود . والأجزاء تكون فى الوجود قبل المركب ، فواجب الوجود بذاته لا جزء له ، وإلا لكان علة علته وكان سابق سابقة الى الوجود ، وهذا محال . فذاته لا تركيب فيها من أجزاء مختلفة من أعضاء أو غيرها ، فهو صمد أى بسيط ، وواحد لا غيرية فيه .

وعلى هذا ، فقد صح وثبت أن المبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية . فهو واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من حيث لا كثرة فيه مطلقا . وأحد من حيث لا كثرة فيه كما فى العسكر الواحد وهو فرد من حيث لا ند ولا ضد له . وصمد من حيث لا تركيب فى ذاته . فالأحدية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحدية . والصمد فصل متمم للفردية . لأن الواحد قد يكون كالجيش الواحد ولا يكون أحد ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا . والفرد قد يكون فيه تركيب

فلا يكون صمدا • فواجب الوجود بذاته واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من كل وجه وجهة ، وهو خالق الخلق وعلة العلل ، وحده لا شريك له(١٤) •

وواضح مما ذكرناه ، أن رأى أبى البركات فى وحدانية الله تعـــالى وإثباته الوحدانية بدليل عقلى ، إنما يتفق مع وجهة النظر الدينية والكلامية كما يتسق مع وجهة النظر الفلسفية التى نجدها عند من سبقه من فلاسفة الاسلام أمثال الكندى والفـــارابى وابن سينا والغـــزالى • ونلاحـظ أنه لا يغالى فى إثبات صفات سلبية لله تعالى مثلما فعل المتـكلمون من المعتزلة والأشاعرة ، وإنما يثبت من هذه الصـــفات ما رآه ضروريا لاثباته كنفى الشريك والضد والمثل والند • وهو يدرك ذلك ويعيه بدليل قوله : « إن الغلو فى السلب للتنزيه مما لا أقول به • بل أقول منه ما يلزم فى النظر المحقق ، لأن قوما قد قالوا من ذلك بما أخرجهم عن المحجة وأحوجهم الى تنزيه عن التنزيه »(١٥) •

---

(١٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٢٥ ، جـ ٣ ، ص ٥٨ — ٦٢ •
(١٥) المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ٦١ •

الفصل الثانى

صفات الله (واجب الوجود)

ويشـــمل :

البعد الأول : الصفات الذاتية الايجابية

البعد الثانى : التنـــزيه

البعد الثالث : العـــلم الالـــهى

اولا : نقض مذهب ارسطو وحججه

ثانيا : نقد مذهب ابن سينا

ثالثا ، مذهب ابى البركات فى العلم الالهى

البعد الرابع :رؤية الله (نور الأنوار)

تعقيب :

اقتضت طبيعة البحث فى مسألة صفات الله تعالى والوقوف على آراء أبى البركات التقريرية والنقدية بخصوصها أن نعرض لها من خلال أربعة أبعاد ، أولها إثبات أبى البركات للصفات الذاتية الايجابية لله تعالى والثانى ، إثباته التنزيه ، والثالث ، إثباته العلم الالهى ، أما البعد الرابع فنتناول فيه موقف فيلسوفنا من مسألة رؤية الله تعالى • ثم نتبع ذلك كله بتعقيب من جانبنا •

البعد الأول - الصفات الذاتية الايجابية :

بعد أن أثبت أبو البركات وحدانية الله واجب الوجود بذاته ، نراه يثبت الصفات الذاتية الايجابية الأخرى له تعالى وهى الارادة والعلم والحكمة والقدرة والجود والكمال ، ويرى أن هذه الصفات الذاتية إنما هى له تعالى بذاته عن ذاته ولا ترتفع عنه إطلاقا • وهو يمهد لذلك بتقسيم الموجودات الى ثلاثة أصناف : أولها ، ذوات موجودة حاصلة فى الوجود ، وجودها حاصل لذواتها حصولا أوليا ، كالانسان ، فإنه ذات موجودة ، وجودها حاصل لها حصولا أوليا • والثانى ، أفعال تصدر عن هذه الذوات وتوجد فى المفعولات والمعلولات ، فوجودها لا يحصل لها فى ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل فى المفعول ، وبه لها وجود ، مثل الحركة • فإنها فعل يصدر عن محرك ، كالانسان فى متحرك كالقلم • أما الصنف الثالث • فصفات هى حالات فى الذوات الموجودة ، وجودها فيها وبها ومعها ولها ، لكن ليس لها فى ذواتها ، مثال ذلك خلق من أخلاق الانسان كالحياء ، فإنه حالة موجودة فى نفس الانسان ، وجودها فى النفس وبها ومعها ولها ، ولا يتصور لها وجود بذاتها وفى ذاتها •

والحاصل فى الوجود أولا هى الذوات ، ثم الصفات التى فى الذوات ولها ، ثم الأفعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات • وقد سبق إثبات أن الذوات الوجودية لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها ، بل وجود كل موجود ، من ذات وصفة وفعل ، إنما هو عن واحد واجب الوجود بذاته هو الله تعالى •

ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها ، تصدر عنها فيها وتوجد لها منها أى للشىء من ذاته ، مثل الحرارة للنار من حيث هى نار ، والبرودة للثلج من حيث هو ثلج ، ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث بقائمتين ، فإنها للمثلث بذاته ومن حيث هو مثلث ، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها • ومن الصفات والحالات ما يكون للشىء عن علة معطية وسبب موجب ، فهى ليست له من ذاته بل من غيره ، مثل حرارة الماء عن النار المجاورة لها ، وبرودة الهواء عن برد الثلج المجاور له ، ومثل نور القمر من الشمس • والصفة التى للشىء بذاته وعن ذاته يقال لها طبيعة وخاصية إذ هى له عن ذاته والأفعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التى هى الحالات والصفات الأوائل الذاتية للذوات(١) •

والذى يعلم حقا ويقينا من الصفات والحالات التى للذات بالذات من الذات ، هى صفات الأول تعالى ، فإنه ليس معه فى الوجود مساوق ، بل كل موجود هو غيره بعده فى الوجود بعدية بالذات ، وإيجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاته ، وقد قلنا ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات ، فالجود يصدر عن الجواد ، والقدرة عن القادر ، والحكمة عن الحكيم ، فهو تعالى جواد قبل أن يجود وإلا لما جاد ، وحكيم قبل أن يحكم ويحكم وإلا لما أحكم وحكم •

وليس لقائل أن يقول إن جاعلا جعل الاثنين زوجا ، ولا الثلاثة فردا ، ولا زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، بل يقول إن موجدا أوجد الاثنين والثلاثة والمثلث ، وحيث أوجد الاثنين فقد أوجدها زوجا ، وأوجد الثلاثة فردا ، والمثلث بزوايا ثلاثة تساوى قائمتين ، ولا يحتاج أن يوجد ذلك لكل منها بعد أن أوجدها ، فإن ذلك لها بها ومنها من حيث هى كذلك •

بعد هذه المقدمات الايضاحية ، يحاول أبو البركات إثبات الارادة الالهية ، فيعرض لمعنى الارادة ثم يثبت إرادة الله تعالى بالدليل • وفى هذا الصدد يقول بأن الأفعال تصدر عن الذوات بالطبع والخاصية ، لكن ذلك ليس مطردا فى كل فعل عن كل فاعل ، بل من الأفعال ما يكون مصدرها الارادة المخالفة للطبيعة أو الموافقة لها ، أو التى هى غير مقتضاها

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٠٠ •

وان لم تخالف ولم توافق • والارادة تكون من صـــفات الذوات الفعالة ، ولا تكون هذه الارادة بإرادة أخـــرى فيتسلل الأمر الى غير نهاية أو يدور دورا ، كما قلنا فى العلل والمعلولات واتضحت استحالته فيها • فإن كانت إرادة بإرادة ، فالارادة الأولى بغير إرادة ، ولابد من ارادة أولى اذ لا تذهب الأسباب والمسببات الى غير نهاية •

فالارادة الأولى تكون بذاتها لا بإرادة أخرى ، أى تصدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها • وكل فاعل متفنن الأفعال ، تنساق افعاله الى نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها بأسرها ، فهو فاعل بالروية • ومعنى الروية هنا هو أن يتقدم العلم على الفعل ، ثم بعـد العلم تكون الارادة والعزيمة ، وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد مالم يكن ، بعدية إما بالذات أو بالزمان ، ولو خلا الفاعل عنها لما فعل(٢) •

وعلى هذا يستدل أبو البركات على الارادة الالهية ، مســـتندا الى أن واجب الوجود بذاته أو المبدأ الأول هو العلة الأولى الفاعلة • وهو تعـالى لا يفعل بالعـــرض ولا بالقسر ، بل بالذات أى بالارادة ، لأن كل فاعـــل بالعرض والقسر ، قبله فاعل بالذات سواء كان بطبع أو إرادة ، ولما كان المبدأ الأول لا قبل له ، فهو إذن فاعل بالذات • ولا يمكن أن يكون فاعلا بالطبع ، لأن الفاعل بالطبع يفعل ما يفعله على سنن واحدة وفن واحد وعلى جهة واحدة ، والمبدأ الأول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعـــال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والأنحاء والغـــايات ؛ وأيضا ، فإن الفاعل بالطبع ، يفعل دون أن يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده باختياره ؛ كالنار فى الاحراق ، والثلج فى التبريد ، ولا يجوز أن يكون فعل المبـــدأ الأول على هذا النحو ، وذلك لما نراه فى أفعاله وموجوداته من الغـــايات والنظام والاحكام الحافظ لبعضها ببعض ، والمعين بعضها ببعض ، والمسبب بعضها لبعض • ولا يصدر النظام والاحكام فى الفعل عن مالا شعور له بما يقصده ويريده ، بل يصدر عن عالم حكيم آمر مسخر ، مريد • فالمبـــدأ الأول عالم بما يفعل ، مريد وقاصد لما يفعل ، راض بفعله • وإذن فهـو

(٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٠٣ •

ليس فاعلا بالعرض ولا بالقسر ، ولا بالطبع ، وإنما هو فاعل بعلم وإرادة وقصد[٣] •

ويتضح من هذا ، تلك الصلة الوثيقة بين العلم والارادة فى نظر أبي البركات من حيث يرى أن العلم بالشيء يسبق الارادة الى فعله ، ثم يأتي الفعل ليكون لاحقا للارادة ونتيجة لها ، ولا يعنى تقدم العلم على الارادة ، أنه سبب للفعل ، لأن السبب الحقيقى للفعل هو الارادة ويكون العلم السابق هنا معين ومرشد للارادة الى ما يجب أن تفعله ، فالفاعل يعلم أولا ثم يريد ثم يفعل ما يريد • فحين يحصل له علم سابق ، يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته فى ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه ، وهي الارادة • فالارادة هي السبب الموجب للفعل بعد علم سابق بالمراد • مثال ذلك إرادة الكاتب لما يكتب بعد علمه بما سيكتب ، وإرادة القائل فيما يقول بفكره ورويته •

وكما أن الأفعال الحسية والطبيعية والطباعية والارادية من الانسان تتفق على غاية واحدة هي حياته وبقاؤه الذى قدر له ، بحيث إنه بشهوته يطلب الغذاء ، وبطبعه يهضمه ، وبإرادته يحصله ويأكله ، وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه ، وبحسه يدرك موافقه وملائمه ، فكذلك الحال فى الأشخاص المختلفة ، كل واحد يفعل فعلا أو افعالا تخصه ، وتتكامل أفعالهم جميعا وتتسق على نظام يسوق الى غاية واحدة هى بقاء الناس وحسن حياتهم ، فالزارع والطحان والخباز والبناء والنساج وغيرهم ، كل يفعل بطبعه وإرادته لأجل ذاته ولأجل غيره ، وتتكامل أفعالهم وتتسق لتحقيق غاية واحدة تؤمهم جميعا هى البقاء والحياة •

بل إنك ترى الأوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك أيضا ، تنساق الى غاية واحدة تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف ، وكذلك الحال فى النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفننة ، وفى الأشخاص المختلفة من النوع الواحد ، والأنواع من الجنس والأجناس فى الوجود كله ، على ما ترى من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادى ولبدايات ، السابق الى الغايات والنهايات ، وتلك أفعال

(٣) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٦٦ •

تجتمع الى فعل ، وفعل يجتمع الى فعل بعد أفعال ، تتسابق جميعا الى فعل آخر هو غاية لها ، وكل ما نلحظه فى الخلق من نظام وحكمة ، وما نجده فى الموجودات من تكامل واتساق وإحكام ، إنما هو عن علم سابق وعن حكيم عالم مريد وعارف ، فللأفعال الارادية والارادات فى الموجودات مبدأ أول . وكما أن مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الأول ، فكذلك مبدأ كل علم هو علم الأول ومبدأ كل حكمة حكمة أولى هى حكمة الأول ، وكذلك مبدأ كل ارادة ، ارادة أولى هى ارادة الأول .

وعلى ذلك ، فالمبدأ الأول مريد بدليل وجود الارادات فى خلقه ، وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه ، وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه ، وجواد بدليل جوده بخلقه ، وقادر بدليل قدرته فى خلقه ، وعارف بأنواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه . فذاته مبدأ أول لوجود الذوات ، وفعله مبدأ أول للأفعال ، وصفاته مبدأ أول للصفات . فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات . وليس لصفاته الذاتية هذه مبدأ سوى ذاته ، فليس له فى علمه معلم ، ولا فى معرفته معرف مرشد ، ولا فى إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته . وليس يمكن أن يصدر عنه فعل لا يعلم به مثلما يصدر عن بعض مخلوقاته . ويتضح من هذا أن للمبدأ الأول إرادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين ، وذلك له بذاته من ذاته ، به خلق ما لخلق من مخلوقاته ، وأوجد ما أوجد من مبدعاته ، وهما له بالذات عن الذات(٤) .

ثم يثبت أبو البركات ، صفتى التمام والكمال لله تعالى باعتبارهما أيضا صفتين ذاتيتين له تعالى بذاته من ذاته ، لا بغيره ولا من غيره ، لأنه لا غير معه فى الوجود المساوق لوجوده الواجب بذاته ، بل كل مافى الوجود ، إنما هو منه وعنه ، ووجد بعد وجوده ، فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا أو يكتسب منه تماما أو كمالا .

والكامل يقال على ذى التمام والكمال إذا كان من طبيعته ونوعه أن تكون له صفات هى بأسرها له من غير أن يعوزه منها شىء . فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات

---

(٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٠٣ .

التى من شانها أن تكون له بطبيعته ونوعه • وذلك مثل الانسان الذى من شـــانه أن تكون له بطبيعتـــه ونوعه الكمال الذى فى صحة مزاجـــه وتناسب أعضـــائه وقدرته على حركاته وتحريكاته • وفطنته بقوة ذهنه ، وكماله بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التى من شانه أن يعلمها والصناعات التى من شانه أن يعملها ، فيقال له حينئذ كامل ، من جهة اجتماع هـــذه الأوصاف فيه آكمل وأتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض هـــذه الصفات فقط لا كلها •

والأول تعالى ، له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شانه أن يكون له • لأنه بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له ، كما ينتظر المتعلم العـــالم ، والمريض الطبيب • وقد علمنـــا أن كل ما للشيء بذاته لا يصح أن يرتفع عنه فى وقت من الأوقات التى توجد فيها ذاته • وعلى هذا ، فالكمال له تعالى صفة له بذاته عن ذاته لا ترتفع عنـــه إطـــلاقا • بل ان الموصـــوفات وصـــفاتها ، والتامات الكاملات ، وتماماتها وكمالاتها موجودة فى الوجود عن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته لأنهـــا تكون إما عنه وإما عن ما عنه • فكل صفة لموصوف ، انما هى له منه تعالى ، وهو معطيها له ، لا على طريق النقل ، بل على طـــريق الايجاد والتسبب • فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف ، إنما هو مع الموصوف به من عند العلة الأولى ، التى لها من هذه الصفات أكثر مما لكل موصـــوف ، ولا يمكن أن يكون أقل • فله تعـــالى الحسن الأحسن ، والتمـــام الأتم ، والكمال الأكمل ، والخير الأخير ، والفضيلة الأفضل بمعنى أنه تعالى الغاية فى ذلك بأسره(٥) •

البعد الثانى ـ التنزيه :

بعد أن أثبت أبو البركات الصـــفات الذاتية الايجابية لله تعـــالى نراه يعرض للصفات السلبية التى تعنى التنزيه والتقديس لله تعالى • ويرى أن الصفات السلبية أعدام ونقائص ومباينات ومضادات تمثل ســـلوبا فى العقل والمعقول وليست أشياء موجودة مرفوعة عنه تعالى • وإنما ارتفـــاعها فى عقل العاقل وتصـــور المتصور ، فهو تعـــالى منزه مقدس عن الأعـــدام

(٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٠٥ •

والنقائص فى أن يوصف بها وتنسب اليه من حيث هى أعدام ، وذلك لأن الذى عنه هو الوجود لا العدم • وأما الأضداد والمباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس ، وهو كونه بمنأى عن خسائس الموجودات التى هى عنه فى الوجود فى طرفه الأقصى ، بحيث إنه إن قال قائل إنها عنه ومنه على أنه علتها الأولى التى بالذات من غير واسطة ، فقد قال بما يخالف التقديس والتنزيه •

وعلى هذا ، فإنه تعالى إذا كان يوصف بأنه الحى القادر المريد الآمر ، الغنى الجواد ، العلى العظيم ، القدوس الطاهر ، العارف العالم ، على التحقيق وبالحقيقة ، فإن التنزيه والتقديس له تعالى ، يوجب نفى أضداد هذه الصفات جميعا عنه ، وذلك لسببين : أحدهما ، أن هذه الصفات إنما هى له تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، فهى واجبة له بذاته • أما من يوصف بشىء منها سواه ، فإنما يوصف بها على سبيل المجاز والاستعارة وبعض المعنى والحقيقة • أما تمام المعنى والحقيقة فهى لله تعالى وحده • والسبب الثانى ، هو أن كل صفة من هذه الصفات إن وجدت فى غيره ، فلا توجد له بذاته وعن ذاته ، ومن ثم فإنها قد توجد فيه ثم يفقدها ويوصف بضدها ، فالانسان يموت بعد أن يكون حيا ، ويعجز بعد قدرة ، ويفتقر بعد غنى ، ويبخل بعد جود ، ويفقد علمه بعد إذ علم ، ويتردد فى مراداته بين الفعل واللافعل • وإذا كان الانسان الجواد مثلا يجود بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة ، فإنه يتوقع الحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل أفعاله • أما الجود بالنسبة لله تعالى فهو منه وله ، وهو غير محتاج الى شىء ، لأن الكل له ومن عنده ، ولا يخاف شيئا فإنه لا ضد له ولا يتوقع حمدا ولا ثناء ، فليس لجوده سبب سوى الجود الذى هو منه وله • فهو الجواد حقا • وإذا كان جود الجواد من الناس ينقص شيئا مما يجود به ، فإن الجود الالهى لا ينقصه شيئا ، فخزائنه لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك من البشر •

البعد الثالث - العلم الالهى :

فى دراسته لمسالة العلم الالهى نجد فيلسوفنا يعرض لها بمنظورين : أحدهما منظور نقدى يتناول من خلاله آراء أرسطو وابن سينا بالذات فى هذه المسألة بالنقد والتفنيد ويكشف عن تهافتها وما تحتويه من باطل فى نظره ، وهو فى هذا يتابع من حيث التوجه النقدى كثيرا من مفكرى الاسلام السابقين عليه(٦) الذين واجهوا مذهب ابن سينا خاصة بالنقد العنيف حيث أنكر هذا علم الله بالجزئيات الحادثة ، وبلغ النقد ذروته عند الغزالى حيث حكم بالكفر على ابن سينا فيما ذهب اليه خاصا بالعلم الالهى ، وأيضا فى قوله بقدم العالم وإنكار البعث الجسمانى(٧) • والثانى : منظور تقريرى يثبت فيه رأيه فى العلم الالهى وكيف أنه علم شامل محيط بالكليات والجزئيات على سواء •

وقد يجدر بنا أن نشير الى أن المذاهب التى ذاعت وشاعت بخصوص العلم الالهى فى الأوساط الدينية والفلسفية حتى عصر أبى البركات . كانت ثلاثة مذاهب : أحدها ، مذهب أرسطو الذى أنكر علم الله بأى شيء سوى ذاته ، فهو لا يعلم شيئا من العالم وموجوداته لا كليا ولا جزئيا ، وكان لأرسطو فى ذلك حجج حاول بها الاستدلال على صحة مذهبه ، والثانى ، مذهب المتكلمين وجمهور علماء الاسلام ، وهو يتناقض تماما مع مذهب أرسطو ، من حيث ذهبوا الى أن الله تعالى يعرف ذاته ، ويعلم ويعرف سائر مخلوقاته وموجودات العالم فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات ، ما كان منها وما هو كائن وما سيكون فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، وهو يعلمها علما حقيقيا يقينيا لا شك فيه ، وأما المذهب الثالث ، فهو مذهب فلاسفة الاسلام المشائين أمثال الفارابى وابن سينا • وقد عبر ابن سينا عن هذا المذهب وكان أشهر ممثليه ، فقد ذهب الى أن الله تعالى يعرف ذاته بذاته ، ويعلم الصفات الكلية من مخلوقاته

---

(٦) من هؤلاء القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ - ١٦٠ ، الباقلانى : التمهيد ص ٢٠٣ - ٢١٢ البغدادى : أصول الدين ، ص ٩٥ - ٩٦ ، ابن حزم : الفصل ، جـ ٢ ، ص ٩٩ - ١٠٨ ، الجوينى : الارشاد ص ١٢ - ١٤ ، ص ٦١ - ٦٣ •

(٧) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ - ٢٩٥ ، ط ٢ القاهرة ١٩٥٥ م •

والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ، لكنه لا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الحوادث من الأفعال والذوات • وكان لابن سينا عدة أدلة حاول بها إثبات صحة مذهبه • ونلاحظ أن هذا المذهب حاول التوسط بين مذهب أرسطو ومذهب جمهور المسلمين ، فهو لا يقصر علم الله على ذاته فقط وينكر علمه بكل شيء مثلما قال أرسطو ، لكنه يثبت علم الله ببعض الموجودات وينكر علمه بالحوادث ، ومهما تكن محاولة ابن سينا فى إرضاء نزعته الفلسفية وعاطفته الدينية بمذهبه هذا ، فقد باء بالفشل على الأقل من وجهة النظر الدينية الاسلامية •

وسوف نرى كيف كان أبو البركات أقرب الى روح الاسلام وأصوله المقررة فى هذه المسألة من ابن سينا ، ولذلك سيوجه نقده العنيف الى كل من أرسطو وابن سينا ، قبل أن يعرض مذهبه هو فى المسألة • وسوف نسير معه خطوة خطوة لنتعرف على أبعاد موقفه بجانبيه النقدى والتقريرى •

اولا ـ نقض مذهب ارسطو وحججه :

قلنا ان أرسطو فى قصره علم الله على ذاته ونفى علمه بما سواه من الموجودات ، قدم عدة حجج حاول بها أن يثبت صحة مذهبه ، وقد فندها ودحضها أبو البركات جميعا على النحو التالى :

١ ـ نقض الحجة الأولى لأرسطو :

استند أرسطو فى نفيه علم الله بالموجودات الى حجة تقوم على أساس أن تعقل الله لغيره يفيد أن كماله يتم بغيره اكتمال العقل بالمعقولات ، كما يفيد أنه ناقص بذاته فيكمل بتعقله لغيره ، ولما كان هذا وذاك مخالين فى حق الله الكامل بذاته ، فقد بطل كونه عالما بشيء أو عاقلا لشيء آخر سوى ذاته •

ينقض أبو البركات هذه الحجة بطريقين : أحدهما جدلى والآخر برهانى ••

اما على سبيل الجدل ، فإنه اذا كان ارسطو قد أقر بأن الله مبدأ أول وموجد الكل ، فإن القول فى علمه وتعقله للغير كالقول فى خلقه وإيجاده للغير • فإن قال أرسطو إن الخلق لزم عن ذاته ، قلنا وكذلك تعقله لغيره

لزم عن ذاته ، فإن منع تعقله لغيره حتى لا يكون فى تعقله كمال له ، فليمنع خلقه وإيجاده لغيره أيضا حتى لا يكون له به كمال ، ولئن منع ذلك فقد أبطل كونه مبدأ أولا للموجودات وخالقا لها ، لأن الذى لزم فى علم المعلوم يلزم مثله فى خلق المخـــلوق أو إبداع المبدع • فإن أوجب رفع إيجـــاده للموجودات نقصا له ، فكذلك يوجب رفع علمه بها نقصا له ، وإجلاله عن ذاك كإجلاله عن هذا ، وقدرته على هذا كقدرته على ذاك ، فلم ينزهه أرسطو عن علم غيره وتعقله ، ولا ينزهه عن خلق غيره وإيجاده ؟• ولماذا خشى أرسطو على الله التعب والكلال فى أن يعقل غيره ، ولم يخشى مثل ذلك عليه فى أن يفعل ويوجد •

واما على سبيل البرهان ، فنقول بأنه تعالى ليس كماله بفعله بل فعله بكماله • ومن أفعاله تعقله ، فتعقله إنما هو عن كماله الذاتى الذى لا وجـه لتصور النقص فيه • فالنقص لا يتصور فى ذات المبدأ الأول لأنه واحد ، والنقص إنما يتصور فى موضع الزيادة والنقصان اللذين هما من صـفات الكثرة والغيرية • وهو تعالى واحد وحدة محضـــة فلا يتصـــور فيه نقص البتة • ثم ان النقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا عن كذا ، كما يقال زاد كذا على كذا ، فكيف يتصور فى الذات الأحدية نقص ما ، وهو الكمال المطلق • وعلى هذا فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنها ما له بالقياس الى موجوداته ، فهو تعالى لا يكمل بإيجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله ، وكذلك لا يكمل بتعقل موجوداته ، بل تعقله لها عن كماله • وكما لم يشرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه ، بمعنى أنه لم يخلق فشرف ، بل شرف فخلق ، فكذلك ما علم وتعقل فكمل ، بل كمل فعلم وعقل •

ومن جهة أخرى ، فإن كمال الأفعال وشرفها ، يصدر عن كمال الذوات الفـــاعلة وشرفها ، وليس العكس ، فشرف الـــذوات وكمالها علة لشرف الأفعال وكمالها ، وليس شرف الأفعال علة لشرف الذوات بل دليل عـلى شرف الذوات • فوجود فعل أفضل فى ذاته وأشرف من فعل آخر ، دليل على وجـــود جوهر أشرف فى ذاته من جوهر ، وذات أشرف وأفضـــل من ذات • والدليل إذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه فى ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم المســتدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حينئذ على ما هـو

عليه سواء علم أو لم يعلم . فالله تعالى لا يكمل بانه عقل ، بل يعقل لأنه كمل . فقد بطل القول بأنه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة على أنه لو عقل لكان اكتماله بما يعقله . بل انه تعالى لا يكمل بتعقل ذاته ، بل فعل ذاته وكمال فعلها إنما هو عن كمالها الذاتى ، فليس هو ناقصا حتى يكمل بفعله ، بل هو تام بذاته وتمام أفعاله لزم عن تمام ذاته ، فبطل القول بأنه يكمل بعقل غيره أو بتعقل ذاته(٨) .

نقض الحجة الثانية لأرسطو :

ومما احتج به أرسطو على نفى علم الله بغيره ، قوله أن تعقل الله لغيره يوجب تغيرا فى ذاته بسبب إدراكه الأغيار المتغيرات ، كما يوجب تكثرا فى ذاته بكثرة مدركاته ومعقولاته .

ويرى أبو البركات أن هذه الحجة داحضة والقول باطل . لأن كثرة المدركات والمعقولات لا توجب كثرة فى ذاته تعالى ، بل فى إضافاته ومناسباته ، وهذه مما لا يفيد الكثرة فى هويته وذاته ولا فى وحدته التى وجبت له فى وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التى بها عرفناه وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا وسلبنا عنه ما سلبنا . وأما أنه تعالى يتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافى لا معنى فى نفس الذات . وقد ناقض أرسطو نفسه بهذا القول لأنه ذكر فى كتاب القاطيغورياس أن الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره فى نفسه بل من حيث تتغير الأمور المظنونة عما هى عليه من موافقته الى مخالفته ، لأن ذلك التغير ليس للظن فى ذاته ، بل للأمر المظنون حيث وافق تارة ثم تغير فخالف ، فإذا كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد ، فكيف يغير العلم ثم يتأدى الى تغير العالم .

ومن جهة أخرى ، فإن أرسطو نفسه يقرر بأن التغير ان كان يقع لبعض الأجسام وما هو جسمانى فإنه لا يقع فى النفوس التى تتجدد لها المعارف والعلوم ، لأن التغير حركة ، والنفوس لا تتحرك فى المكان ، بل إنها فى نظره ليست في مكان البتة فكيف أن تتحرك فيه . ويرى أبو البركات أنه حتى لو لزم ذلك التغير فى بعض الأجسام فإنه لا يلزم فى البعض الآخر ، فقد يسود الجسم ويبيض وقد يسخن ويبرد وهو فى مكانه

---

(٨) أبو لبركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٧٤ - ٧٦ .

لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، وإذا لزم ذلك فى بعض الأجسام فإنه لا يلزم فى النفوس ، وحتى لو لزم فى التغيرات النفسانية فإنه لا يلزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات فى المعارف والعلوم والارادات ، لأن الحكم الجزئى لا يلزم حكما كليا ، وصدق القضية الجزئية لا يوجب صدق الكلية المتداخلة معها ، فلا يتعدى الحكم بالتغير من البعض الى الكل ، ولا الى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة . انه إن كان ذلك التغير المرتبط بالحركة يصح فى الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات المحدودة فى الكيفيات المبصرة والملموسة والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فإنه لا يصح فى النفوس والعقول والذوات ، وأولى ألا يصح فى ذات الله تعالى ، فلا يلزم شىء مما قاله أرسطو . وبطل بذلك قوله وحجته(٩) .

نقض الحجة الثالثة لأرسطو :

وأما حجة أرسطو على إنكار علم الله بغيره والقائمة على أساس أن ذلك العلم يسبب لله الكلال والتعب باتصال المعقولات وتتابعها وكثرتها ، فهى حجة باطلة فى نظر أبى البركات من وجهين :

أحدهما : أن أرسطو قرر فى كتاب السماء ، أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة ، لأن الحركة طبعها الذى لا يخالف إرادتها . فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة ، وجعل علة التعب هنا بالنسبة للاله كثرة الأفعال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل ، وليس الأمر كذلك . لأن القوة قوتان هما استعداد وقدرة . والاستعداد إذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الأفعال . والاستعداد نقص يحتاج الى الكمال ، والقدرة كمال تصدر عنه الأفعال . وقدرة الله تعالى لا يسبقها فيه استعداد يصير بالخروج الى الفعل قدرة ، بل قدرته دائمة أزلية قارة على حد لا ينقص ولا يزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذى يخرج الى الكمال . وحتى لو كانت من هذا القبيل — فرضا — لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال ، بل باللذة والكمال لأن ما بالقوة يشتاق الى كماله الذى بالفعل ، ومن قبيله تكون اللذة والسعادة .

---

(٩) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٧٧ — ٧٨ .

ومن جهة أخرى ، فإن الكلال والتعب إنما يعرضان لنا نحن البشر لا من جهة اتصــال أفعالنا ولا من جهة كثرتها وازدحامها ، بل من جهــة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقلبنا وتفكرنا حـركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرنا • لأن الحركة تحل جوهر الروح (الحيواني) منا أعني من أعضــائنا لتركبها من لطيف وكثيف ، واللطيف عرضــة للانحـلال بالحركة ، فإذا انحلت الروح التي بها تعلق القـوة المحركة ضعفت هــذه القوة فينا وعجزت ، فلسمى ذلك تعبا وكلالا • فإذا كان التعب والكلال قد ارتفع ـ فيما قال أرسطو ـ عن السماء ، فإن ذلك لارتفاع التركيب فيهــا والانحلال ، وليس لأن الطبيعة لا تضــاد الارادة فيها أو تضـادها ، فإذا ارتفع ذلك عن السماء لبساطتها ، فإنه بالأحرى يرتفـع عن سـماء السماء وبسيط البسائط الذي لا تركيب فيه بوجه ، الوحداني الذات ، الواحـد الفرد الصـمد(١٠) •

نقض الحجة الرابعـة لأرسـطو :

تقوم حجة أرسطو هــذه على أساس القول بأن عدم إبصــار بعض الأشياء أفضل من إبصارها ، وعلى هذا فإن عدم علم الله ومعرفته بالأشـياء أفضل من علمه ومعرفته بها •

ويرى أبو البركات أن هذا القول باطل في حق الله تعـالى ، وأنه إن صح بالنسبة لنا نحن البشر ، فإنه لا يصح بالنسبة لله تعـالى • ذلك أننـا على ضيق وسعنا وقصر أعمارنا ، يصح القول بأن إبصار الأفضل أولى من إبصــار الأخس ، لأن الخسيس خسيس بالنســبة لنا أيضا ويكون في أشياء مباينة لطباعنا ، منافرة لحواسنا ، وليس خسيسا بإطلاق وبالقياس الى كل حساس • فطعم الشيء القذر في فم الخنزير مثلا كطعم العسل في فم الانسان • واذا دققت النظر الى الكل ، لم تجد فيه شيئا خسيسا تعـر معرفته أو يضر علمه ، أو يكون لا إدراكه ولا تعقله أولى وأفضل من إدراكه وتعقله ، لا في الروحانيات ولا في الجســمانيات ، ولا الســماويات ولا في الأرضيات • وذلك لأن مافي الأرض وتحت الســماء ، ليس شيئا آخـر

---

(١٠) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٧٩ •

غير الأسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها وليس فى الممتزج منها إلا قوى سماائية ، وليس منها ما يضر إدراكه أو تعر معرفته اللهم إلا لشخص ينافيه ويضاده ، لا على الاطلاق .

ومن علا وسما عن المضادة والمباينة ، فلا يكون ذلك بالنسبة اليه مكروها . فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضد أو مباين فى لون أو طعم أو رائحة ، وكيف يكون ذلك وكل مافى الوجود صادر عنه تعالى وعن ما عنه وهو عنه بالحقيقة . فما لا يأنف منه تعالى ان يخلقه ويوجده ، لا يأنف منه أن يدركه ويعقله . وما لم يضره ويعره فى آن فعله ، لا يعره ولا يضره فى أن يعلمه ، وليس لذاته كيفية مناسبة من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها ، وأخرى مباينة فيكرهها مثلنا ، فقد بطلت هذه الحجة وما استندت اليه وما تؤدى اليه أيضا(١١) .

نقض الحجة الخامسة لأرسطو :

يستند أرسطو فى هذه الحجة الى القول بأن تعقل القديم التام الدائم لابد أن يكون قديما تاما دائما ، فإن كان يعقل غيره من الموجودات المتجددة ، فإنه يعلمها واحدا بعد آخر ، وفى هذا ما يوجب تجدد الأحوال عليه ، وهذا باطل فى حقه ، فثبت إذن أن معلومه واحد تام قديم هو ذاته لا غير .

وينقض أبو البركات هذه الحجة بقوله إن الله يعقل ذاته ويعقل غيره فهو يعقل الدائمات دائما ، ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعى والمادى . وأما العلل الفاعلية والغائية فيتعقلها فى تغيرها على وفق تغيرها ، ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها ، وهو يعقلها كلها على ماهى عليه كما نعقل نحن بعضها فنعلم أعيانها وأنها ستكون ، وشهادتها وأنها كائنة ، ونعلم معدومها بعد كونه ، ولا يضيق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينقص ولا يكمل . بل هو له كما يشاء ، وعلى وفق قدرته وإرادته فى خلقه ، ولا يمتنع ذلك عليه بأية جهة لا من جهة العجز ولا من جهة التنزيه .

---

(١١) المصدر السابق ، ص ٧٩ ـ ٨٠ .

أما عدم استحالة ذلك عليه من جهة العجز ، فيدل عليه دليل الخلق من حيث أن قدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل • والخلق أكبر وأعظم فى القدرة من العلم ، فإذا لم يصح التعجيز فى الخلق ، فاولى به وأحرى أن لا يصح فى العلم ، فلا عجب أن يسع كل شىء علما • وأما من جهة التنزيه ، فإنه تعالى لا تضره معرفته بشىء من خلقه ، ولا ضد له فى خلقه ولا مباين ، وليس كماله بخلقه ـ كما قلنا ـ بل خلقه بكماله ، فالكل منه وعنه ، والكمال له بذاته فى الحقيقة(١٢) •

هكذا أمكن لفيلسوفنا أبى البركات أن يدحض حجج أرسطو على انكاره علم الله بالموجودات ، ولعلنا لاحظنا أن نقض أبى البركات لبعض هذه الحجج كان مستندا الى تناقضات أرسطو فى أقواله وآرائه ، نجد ذلك فى نقضه للحجج الأولى والثانية والثالثة ، ثم استند فى نقضه للحجج الأخرى الرابعة والخامسة ، الى ما يسمى بقياس الأولى وهو قياس ترجع أصوله الى المنهج القرآنى ، واستخدمه كثير من المتكلمين والفقهاء قبل أبى البركات •

ثانيا ـ نقد مذهب ابن سينا فى العلم الالهى :

قبل أن نعرض لنقد أبى البركات لمذهب ابن سينا ، يجدر بنا أن نلخص مذهب ابن سينا أولا ، اعتقادا منا أن فى ذلك ما يلقى مزيدا من الضوء على مضمون هذا النقد ومعطياته ومدى نجاحه أو فشله فى إبطال ما ذهب اليه ابن سينا من آراء وما قدمه من أدلة يدعم بها مذهبه • وسوف نلاحظ تأثر ابن سينا ببعض أفكار وآراء أرسطو وان كان لم يذهب مذهبه •

يتلخص مذهب ابن سينا فى العلم الالهى فى النقاط الآتية :

١ ـ ان واجب الوجود بذاته (الله) يعلم ذاته ويعقل غيره من الموجودات ، ولكن لا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ، لأن ذلك يوجب أن تكون ذاته متقومة بما تعقل أو متقومة بالأشياء فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال • أو يكون تعقلها عارض للذات فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، لأنه يكون له حال لا تلزم عن ذاته ، وهذا محال فى حقه تعالى

---

(١٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٨١ • • • •

أيضا ، وإذن فتعقله لغيره من الموجودات يكون عن ذاته وبذاته لا عن الأشياء المعقولة •

٢ ـ ان تعقل واجب الوجود بذاته للأشياء الخارجة عن ذاته ، يؤدي الى تغير في ذاته وتأثره بغيره ، وهذا باطل ، بل انه بما هو مبدأ كل وجود ، فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها ، وللكائنات الفاسدات بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، فتارة يعقل منها ، حال وجودها ، أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل أنها ، حال عدمها ، معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا تبقى إحدى الصورتين مع الأخرى ، فيكون واجب الوجود متغير الذات وهذا باطل أيضا(١٣) •

٣ ـ ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل اذن بما هي فاسدة ، وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة ، والمحسوس المتخيل لا يدرك إلا بآلة جزئية جسمانية ، لأن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية ، وكلا الأمرين محالان فى حق الله تعالى بما هو عقل محض وذاته مجردة عن المادة وليس لها قوى جسمانية •

وعلى هذا ، فإن واجب الوجود بذاته ، إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومن ثم فإنه لا يعلم الجزئيات الحادثة بالحقيقة وإنما على وجه كلي تبعا لعلمه بالكليات التى تندرج هذه الجزئيات تحتها ، ومع ذلك يقرر بأن الله لا يعزب عنه شيء ولا مثقال ذرة فى السموات والأرض(١٤) •

---

(١٣) انظر ابن سينا : الاشارات ، ما بعد الطبيعة ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ ، الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ ، التعليقات ، ص ٩٧ ، ٥٨ ، ص ١١٦ ـ ١١٧ •

(١٤) انظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، مقالة ٨ فصل ٦ ، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨ ، النجاة ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥ ، الاشارات ، القسم الالهى ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ •

وقد آثرنا أن يكون عرضنا الموجز لمذهب ابن سينا متضمنا لأهم أدلته على صحة مذهبه ، لكننا فى عرضنا لنقد أبى البركات لهذا المذهب سنفصل القول حجة حجة لابن سينا ثم نتبعها بنقد أبى البركات لها واحدة بعد الأخرى .

نقد الحجة الأولى لابن سينا :

يرى أبو البركات أن قول ابن سينا بأن تعقل الله لغيره يفيد أن ذاته متقومة بهذا الغير المعقول ، أو أن يكون تعقله أمر عارض لذاته ، وفى كلتا الحالتين لا يكون واجب الوجود بالذات ، إنما هو قول باطل ومحال . ويستدل على ذلك بأن العاقل لا يتقوم بما يعقله ، لأن معنى يعقل أنه يفعل ، وفعل التعقل هذا إنما يحصل بعد أن يكون قد أوجد بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات . وأما أن يكون ذاته عارض لها أن تعقل ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، فهو قول فى نظر أبى البركات أقرب الى مدح الشعراء ومحسنى الألفاظ بالتخيلات فى الخطب والمدائح ، لأن معنى كونه مبدأ أولا بل مبدأ مطلقا ، يلزم فيه كونه متقوما بذاته واجب الوجود بذاته ، ومعنى تقومه بذاته هو أن تعقله انما هو له بذاته ومن ذاته ، فلا يكون التعقل عارضا لذاته(١٥) .

نقد الحجة الثانية لابن سينا :

وأما قول ابن سينا بأن وجب الوجود بذاته لو عقل غيره لكان له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، وأن ذلك يوجب تغيرا فى الذات وتأثرها بغيرها ، وهو قول أرسطو من قبل ، فهو قول باطل أيضا . لأن العلم إضافة لزمت عن ذاته بالنسبة لمخلوقاته ، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ، ولازم لازم الذات ، لازم الذات ، فما لزمت عن غيره كما قال . ولو لزمت لما لزم المحال ، لأنه لا حجة لهم على ذلك بل ذكروه كأنه بين بنفسه وهو غير بين بنفسه بل مردود باطل بما قلناه . وأما أن يكون لغيره فيه تأثير ، فهو باطل أيضا ، لأنه لا يمكن أن يكون التأثير فى وجوده تعالى ووجوب وجوده ، إذ هو واجب الوجود بذاته وهو مبدأ كل وجود . ولا يمكن كذلك

---

(١٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٨٢ .

أن يكون التأثير بالاضافة والنسبة ، وانما وقعت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثرا مستحيلا ، وليس العلم استحالة على ما ذكرناه •

وأما قول ابن سينا بأن واجب الوجود ، بما هو مبدأ كل وجود ، فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فهو قول حق وغير مردود ، إلا أنه تعالى يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وكل جهة من جهات الادراك ، فهو سميع بصير ، وبالجملة هو مدرك عالم حكيم مقدر مدبر ، يسع كل شيء علما غيبا وشهادة ، قبل وبعد ، ومع وبعد(١٦) •

وأما قول ابن سينا بأنه تعالى لا يجوز أن يكون عاقلا للمتغيرات مع تغيرها بحيث يعلم تارة وجودها عندما تكون موجودة ، ثم يعلم عدمها وفسادها ، وأن ذلك يوجب تغيرا فى ذاته ، فقد نقضه أبو البركات بما نقض به الحجة الخامسة لأرسطو مما عرضناه له من قبل ، حيث قال ان التغير لا يكون فى ذاته تعالى بل فى المتغيرات ، وهو يعقلها على ما هى عليه ، ولا يمتنع ذلك عليه لا من جهة العجز ولا من جهة التنزيه(١٧) •

نقد الحجة الثالثة لابن سينا :

ومما احتج به ابن سينا على إنكاره علم الله بالموجودات من الكائنات الفاسدات والجزئيات قوله إنها إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل بما هى فاسدة ، وان أدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة ، والمحسوس المتخيل لا يدرك إلا بآلة جزئية وقوة جسمانية ، وفى كلتا الحالتين فهى لا تدرك ولا تعقل لأن ذات واجب الوجود ماهية مجردة وعقل محض • ومن جهة أخرى ، فإن العلم هو انتقاش صور المعلومات فى العالم وارتسامها فيه ، فكيف يكون واجب الوجود بذاته محلا وهيولى للصور العلمية •

ويرى أبو البركات أن هذه الحجة باطلة ، ودليل بطلانها ما نجده فى أنفسنا من أن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر

---

(١٦) المصدر السابق ص ٨٣ •

(١٧) انظر ص ١١٠ ـ ١١١ من هذا البحث •

المحسوسات ليس بقوة جسمانية ، بل المدرك فينا لكل المدركات بكل أنواع الادراكات هو النفس التى هى ماهية مجردة • وقد أفاض أبو البركات فى شرح ذلك فى الجزء الخاص بعلم النفس من كتابه « المعتبر » ، حيث أبطل ما نسبه ابن سينا الى القوى الحسية الجسمانية الظاهرة والباطنة من إدراكات بآلاتها الجسمانية ، وما خصصه لكل قوة منها من مكان فى الدماغ ، وأرجع كل الادراكات والتعقلات وكل المدركات الكلية والجزئية والعقلية والحسية الى النفس المجردة • فالنفس عنده هى المدركة السامعة لما يسمع ، الباصرة لما يبصر ، المتخيلة لما يتخيل ، المتصورة الذاكرة العاملة ، وهى جوهر مجرد روحانى فإذا كان ذلك حقا بالنسبة لنفوسنا ، فأولى به أن يكون حقا بالنسبة لله تعالى ، فهو يحيط بكل شىء علما ، وذاته مجردة فلا هو جسم ولا قوامه فى جسم(١٨) •

وكذلك ، فإن العلم ليس انتقاش صور المعلومات وارتسامها فى العالم كما قال ابن سينا ، دليل ذلك أننا ندرك ونعلم من الموجودات مالا يسعه فينا مكان ولا الجسم بأسره ، مثل ادراكنا للسماء والأمكنة والبلدان والنبات والحيوان والبشر ، مما لايمكن تصور مكان ومحل يسع صور هذه المعلومات المدركات لافى النفس ولا فى أى جزء من أجزاء الجسم من الدماغ أو غيره ، بل ولا فى الجسم بأسره ، ومع ذلك ندركها ونعلمها ، فإذا كان ذلك بالنسبة لنا حقا فأولى به أن يكون حقا بالنسبة لذات الله تعالى المجردة دون أن يوجب ذلك كونه محلا وهيولى للصور العلمية •

نقد الحجة الرابعة لابن سينا :

ويدعم ابن سينا مذهبه فى العلم الالهى وانكاره علم الله بالجزئيات الحادثة ، على أساس أن علمه تعالى بهذه المعلومات يوجب تكثرا فى ذاته • ولما أدرك أن وصفه لواجب الوجود بذاته بأنه عقل وعاقل ومعقول قد يوهم تكثرا فى الذات ، قال بأن هذه المعانى كلها هى بمعنى واحد فيه لا يوجب تكثرا فى ذاته ، فهو عقل من حيث هو ذات مجردة ، وعاقل من

---

(١٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٨٤ ـ ٨٧ ، جـ ٢ ، ص ٤١٣ ـ ٤١٦ •

حيث يعقل ذاته ، ومعقول من حيث أن ذاته معقول ذاته ، فلا يوجب ذلك تكثرا في ذاته بوجه من الوجوه(١٩) •

ويتقض أبو البركات هذا القول لابن سينا ، بالكشف عما فيه من خلط وتناقض ، اذ كيف يكون المدرك الذى هو فاعل ، هو نفس الادراك الذى هو فعل ، وهو نفس المدرك الذى هو مفعول • واذا اعتبرت هذه المعانى والوجوه كلها بمعنى واحد ، فما الفرق اذن بين ادراكه ولا ادراكه وكيف يصدق الادراك ويكذب سلبه ، وما الموجب وما المسلوب ، وما الصادق وما الكاذب • واذا كان الأول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته وصفة من صفاته ، فما الفرق بينه وبين مالا يدرك ذاته ، فإن الادراك قد سلب عنه ولم يبق إلا ذات بمجردها ، وذات مالا يدرك ذاته كذلك أيضا ، فما الفرق بينهما اذا رفع الادراك ؟• أبكونه قد سمي بثلاثة أسماء ، أو قيل عليه ثلاث كلمات (عقل وعاقل ومعقول) لا يغادر معناها معنى الواحدة منها ، فلا تكون إلا ألفاظا مترادفة لا يدل أحدها على غير ما دل عليه الآخر ، وكل من يتصور ويعقل ما يقول . يعلم أن الفعل غير الفاعل ، والادراك غير المدرك ، والعلم غير العالم •

وعلى هذا ، فمعرفة الأول تعالى بذاته غير ذاته ، وكذلك معرفته بمعرفته بذاته • وما دامت ذاته شيء ومعرفته بذاته شيء ولم يوجب ذلك تكثرا في ذاته ، فكذلك معرفته بمخلوقاته لا توجب تكثرا في ذاته • وكما أثبتنا للنفس معلومات ومعارف كثيرة متنوعة ، ونفينا عنها كونها هيولى أو مكانا أو محلا لهذه المعلومات ، فأولى بنا أن ننفي ذلك عن واجب الوجود بذاته ، ونثبت له العلم والمعرفة بذاته وبغيره من مخلوقاته دون أن يوجب ذلك تكثرا في ذاته(٢٠) •

---

(١٩) انظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، مقالة ٨ ، فصل ٦ ، ص ٣٥٨ ، النجاة ، ص ٢٤٥ ، التعليقات ، ص ٧٨ - ٧٩ ، الرسالة العرشية ص ٨ •

(٢٠) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٩٧ - ٩٩ •

ثالثا - مذهب أبى البركات فى العلم الالهى :

لعله قد اتضح لنا كيف رفض أبو البركات مذهب أرسطو فى أن الله لا يعلم إلا ذاته وكيف نقض حججه جميعا ، كما اتضح لنـــا كيف رفض مذهب ابن سينا فى قصر علم الله على ذاته وعلى كليات الأشـــياء ومباديها منكرا بذلك علم الله بالجزئيـات الحـــادثة علما حقيقيا ، فهو يعلمها لا من حيث هى حادثة متجددة فى ذاتها ، وانما يعلمها على وجه كلى تابـع لعلمه بمباديها وعللها ، وكذلك انتقد أبو البركات حجج ابن سينا التى اســتند اليها فى دعم مذهبه •

وقد لاحظنا أن أبا البركات قد بث بعض آرائه فى العلم الالهى فى تضاعيف آرائه النقدية لمذهبى أرسطو وابن سينا • واشار الى أن الله يعلم ذاته ويعلم الموجـــودات كلياتها وجزئياتها دون أن يؤدى ذلك الى تغـــير أو استحالة أو تكثر فى الذات الالهية • لكنه لا يكتفى بذلك بل يعـــود فيؤكد مذهبه ويدعمه بقـــوله ان المدركات صـــنفان : مدركات وجـــودية تشاهد فى الأعيان ، ومدركات ذهنية تدرك بالأذهان • وأن الوجودية ، منها ما هو مادى كالمبصرات والمسموعات ، وما هو روحى نعلمه ونعرفه معرفة استدلالية • ونفوسنا تدرك هذه وتلك بذاتها ، ومن ثم فلا مانع يمنعنـــا ولا حجة توقفنا عن أن نقول بأن الله تعـالى يدرك سائر الموجودات ويعلمها كذلك أيضا من حيث لا يحتجب عنه منها شىء بشىء ولا يضـــيق وســعه عن ادراك كل شىء كما لم تضـــق قدرته عن ايجادها بأسرها • وادراكه لها مثل ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على قال به ابن سينا وتابعوه • ولا التشكل بشكل وجســـد كما قال المجسمون ، ولكن على الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب ، وصغير وكبير ، خصـــوصا من المبصرات ، فإنه فيها أبين ، وقد أوضحنا أن حكم غيرها من المحسوسات هو حكمها أيضا •

وأما المدركات الذهنية ، فإنها صور كالمثل ، تتصور للأذهان وعندها من موجودات الأعيان بحيث تنتسب اليها بما هو هوية فى حضور المدركات الوجودية المنسوبة اليها عند المدرك وغيبتها عنه ، حتى إنه اذا أدرك المـدرك عينا من الأعيان الوجودية وتمثل لها عنده صورة من ذلك الادراك تبـقى

بعد غيبة المدرك عند الذهن ، ثم تكون فى بعض الأوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه ، كما تخطر ببالنا صورة زيد مع غيبته فى بعض الأوقات . وأكثرها غير خاطرة بالبال ، ومتى أراد الانسان برويته إحضارها وإخطارها بباله أحضرها . وربما حضرت له سنوحا من غير طلب ، وبذلك يعرف الناس ما يعرفونه ومن لا يعرفونه من الصديق والعدو ، والنسيب والقريب ، واللذيذ والمؤذى ، والأماكن والمنازل ونحوها مما يصير معروفا(٢١) .

فالمعرفة تحصل من الادراك وبالادراك ، أعنى من إدراك سابق وبإدراك ثان وهكذا . وهذه الصور الذهنية المدركة محفوظة عند النفس دون أن تكون منتقشة متصورة بالأشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة فى آلة هى جزء من البدن ، بل ولا فى البدن بأسره ، ولا فيه وفيما يلوذ به من الهواء المحيط وغيره . والذى يحفظ هذه الصور هو الذى يلحظها وهو النفس لا غير . والأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا فى الحفظ ، ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض ، أما الملحوظة فيزاحم بعضها بعضا ولذلك تلحظ النفس منها شيئا بعد شىء وشيئا قبل شىء لأن الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها . ولا يجوز أن يقال ذلك بالنسبة لادراك النفس لذاتها بحيث تدرك ذاتها حينا ولا تدركها حينا آخر ، لأن الانسان يدرك ذاته ويشعر بذاته مع كل حالة وادراك وعلم ومعرفة ، كما يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته . والمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هى مثل محاكية للمدركات الوجودية ، محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ما هى صور له . وبهذه النسب يعرف العارف أن هذا هو هذا . وليست هذه المثل من نوع ما هى صور لها ولا من جواهرها ، لأن النار المعقولة مثلا لا تحرق ، والثلج المعقول لا يبرد ، والضد منها لا يمنع الضد .

وإذا كان هذا هكذا فى عالم النفس الانسانية ، فإنه كذلك فى عالم الربوبية على ما قال به أفلاطون . فالمعلومات والصور الذهنية فى عالم الربوبية هى أسباب للموجودات ومثل لها لا مسببات للموجودات ،

---

(٢١) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٨٨ .

فالموجودات أمثال ونسخ لمعلومات الله ٠ واذا كنا نعلم أن من الصور الذهنية ما يكون سببا للموجود ، كصورة الخلخال فى نفس الصائغ ، وصورة السرير فى نفس النجار ، ومنها ما يكون الموجود سببا لها كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بهما ، فإن الصور العلمية فى عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال والنجار والسرير ، لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس الى الانسان ٠ بمعنى أن الصور العلمية أو العلم الالهى يكون فى عالم الربوبية أسبق فى الوجود من تجسداتها فى الموجودات فى الواقع وسببا لوجود هذه الموجودات أيضا ٠ ولذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسخها وهى أم الكتاب ، فهكذا يجب أن تتصور فى معرفة الله تعالى وعلمه(٢٢) ٠

ومن اليسير ملاحظة الأثر الأفلاطونى فى فكر أبى البركات فى مسألة العلم الالهى ، وكيف أن معلومات الله تعالى هى صور ومثل ذهنية سابقة فى وجودها على وجود الموجودات التى هى نسخ وأمثال تطابق هذه الصور ، بل إن هذه الصور العلمية أسباب لوجود ما يوجد ، وليست صورا لما يوجد تتحقق للذات بعد الوجود ، بل إن ما يوجد هو نسخ لهذه الصور أو المثل العقلية الالهية ، ولذلك قال أبو البركات فى مواضع كثيرة ذكرناها قبلا ، إن الله تعالى علم فأراد فأوجد ، فعلمه تعالى يسبق ارادته ، وارادته تسبق ايجاده ، وعلى هذا يدخل العلم فى السببية الى جانب الارادة التى تكون السبب المباشر لايجاد ما يوجد ، ولما أن كانت الموجودات عللا ومعلولات ، ومبادىء وكليات وجزئيات ، فإن ذلك يدل على أن علم الله يشملها جميعا فلا تخرج الجزئيات الحادثة من دائرة العلم الالهى ٠

ولما كان الله تعالى مبدأ أولا لكل وجود وموجود ، فهو مبدأ أول لكل علم ومعرفة ، وكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين هو من لا علم له ولا معرفة ٠ إن ذلك يوجب تناقضا ومحالا ٠ ومن جهة

---

(٢٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٩٠ — ٩١ ٠

أخرى ، كيف يكون الانسان عالما بالجزئيات المحسوسة والكليات المعقولة ، ويكون الاله الواجب الوجود بذاته والمبدأ الأول منزها عن ذلك ، ويكون علمه مقصورا على ذاته وعلى الكليات فقط . إن ذلك يوجب كون علم الانسان أكمل وأشمل من علم الله تعالى وهو مالا يقول به عاقل . وكما انه تعالى مبدأ كل وجود ، فهو مبدأ كل علم ومعرفة ، ومبدأ العلم عالم ، ومبدأ كل معلوم لابد أن يكون عالما بهذا المعلوم سواء كان هذا المعلوم موجودا فى الأعيان أو موجودا فى الأذهان .

ويؤكد أبو البركات علم الله بالجزئيات وصلة العلم الالهى بالحكمة والقدرة الالهية ، فى موضع آخر من دراساته الطبيعية . فهو بعد دراسته للنبات والحيوان يشير الى أن هذه الدراسة تفيدنا فى معرفة وجود فاعل واحد قادر عالم حكيم . أما أنه تعالى فاعل واحد ، فبما هو ناظم أفعال الفاعلين الكثيرين ، ورابط بعضها ببعض ، ومعين بعضها ببعض ، وجاعل بعضها غاية لبعض . وأما أنه قادر فلكثرة أفعاله وتفنن تصرفاته فى كثرة مخلوقاته ، وتسخير القوى الكثيرة وتمليك بعضها لبعض .

وأما أنه عالم حكيم ، فلكون كل صغيرة دقيقة ، وكبيرة جليلة ، داخلة فى النظام الحكمى ليس منها ما هو سدى ، حتى مسام الشعر فى الجلد ، ومراشح اللعاب فى الفم ، ومجارى الشعب الدقيقة من العروق فى صغير الحيوان التى تعجز أبصارنا عنها فكيف أن تنالها قدرتنا . هذا فيما عز لدقته ، وما جل لعظمته وقوته كالرياح الحاملة للسحب الى أراض تمطر عليها ، فتنبتها نباتا ويحيى بها حيوانا ، بل وتحريك الشمس والقمر ، وتمييل فلك البروج عن فلك معدل النهار ليخالف بين أحوال الفصول وتصلح بعضها ببعض ، ويقوى كل ضد فى وقته على ضد لو استولى عليه لأبطل نوعه وسلب وجوده .

وأما الحكمة ، فإن الحكيم يقال على مراعى غايات أفعال فى مباديها حتى لا يفعل عبثا ، ويرى غايات الأفعال المحكمة فى جزئيات الأشخاص وأجزائها ، فيرى معدة تعد لكبد ، وكبدا لقلب ، وقلبا لعين ، وشخصا لشخص ، وأشخاصا لنوع ، ونوعا لأنواع ، وهكذا فى كل ما نراه فى العالمين السماوى والأرضى(٢٣) .

---

(٢٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٢٨٨ .

وتجدر الاشارة ، الى أن أبا البركات يثبت صفتي السمع والبصر لله تعالى مثلما فعل الأشاعرة من حيث ورد بهما القرآن الكريم ، لكنه يلحقهما بالعلم الالهى ، باعتبار أن ادراك المسموعات والمبصرات يفيد العلم بها . وفى ذلك يقول بأن الانسان اذا خاطب صاحبه بأن قال له وسمع منه وسأله وأجابه ، فإن الخطاب والمسألة والجواب يكون باللفظ الذى يكون بالصوت المسموع وبحركة اللسان والشفتين . وهذه الألفاظ بمثابة إشارات تدل على المعانى المقصودة من نفس القائل لنفس السامع ، وبها يعرف المسئول سؤال السائل ومطلوبه ، ويعرف السائل جواب المسئول ، فكذلك يكون لأهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به ربهم معرفة أتم من المعرفة برؤية العين ، حيث يدعوه الداعى فيجيبه ، لا بصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود . ولو أجابه بكلام ليس فيه الغرض المطلوب ، لقد كان أنقص فى إجابته له ومعرفته به من إجابته بغرضه وللعارفين من ذلك من يقظتهم ومنامهم وما يتأملونه من حال أنفسهم فى يومهم ما تصح به المعرفة وتتم به المعاملة فى السؤال والجواب .

ويستدل أبو البركات على ثبوت صفتى السمع والبصر لله تعالى وأنهما بمعنى العلم على أساس أن الانسان قد يدعو ربه ويسأله مطلوبات دون أن ينطق بلفظ أو يحرك لسانه وشفتيه ، فيستجيب الله لدعائه ويحقق له مطلوبه . فإن قيل : كيف يعرف السائل الداعى أن الله هو السميع المجيب قلنا بأن ذلك يعرف على سبيل معرفة العلم من العالم فيعرف أن العالم بحاله عالم ، والذى سمع مقاله ودعاءه سميع ، والذى لبى دعوته سميع الدعاء ، والذى أنصفه ممن ظلمه عادل منصف بصير بأحوال عباده ، والذى أعانه على من هو أقوى منه ، قوى قادر عالم بما فى السرائر مطلع على الضمائر ، فيعرف من هذه الأحوال فاعلها ، وأنه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم من حيث لم يتوجه بالسؤال الى أحد منهم ولا دعا أحداً منهم ولا استعان به .

فيعلم من ذلك بدليل العقل أن الداعى فى الأرض والمجيب فى السماء ، كطالب المطر للسقيا والغيم لرى الجنان ، والصحو للتخلص من شدة المطر فى السفر ونحوه ، فمن يسمع من فى الأرض ويقدر على مافى السماء هو

ملك الأرض والسماء وهو السميع العليم . ولا أدل أيضاً على أن الله سميع ، من أننا نجد أناسا فى مناطق متنائية من بقاع الأرض لم يعرفوا نبيا ولا علم لهم . ومع ذلك نجد عندهم معرفة بتجارب يعملون بحسبها ، فيوفون بالنذور ، ويصدقون فيما يحلفون عليه ويعدون به ، ويدعو المظلوم منهم على الظالم ، ويخاف الظالم التبعة فى ظلمه ، بل إن الحيوانات غير الناطقة أيضا نجد فيها مثل ذلك ، حيث تستسقى الوحوش المياه فى الصحراء ، وتضج الأيائل من العطش فترفع رؤوسها الى منزل القطر من السماء كما ألفت نزوله من هناك ، وتتحرك اليه بالطبع ، ويصيح المتأذى منها صيحة تدل على الأذى كصيحة من يفترسه وحش ، والخائف من المخوف منه ، والهارب من طالبه ، وان كان كل واحد من هؤلاء لا يعرف كيف يدعو والى من يدعو ، كل ذلك يدل على أن الخالق الموجد العالم بأحوال مخلوقاته وموجوداته سميع بصير مجيب لدعائهم(٢٤) .

البعد الرابع ـ رؤية الله (نور الأنوار) :

رأينا فيما سبق كيف أثبت أبو البركات صفات ذاتية ايجابية لله تعالى ، هى له بذاته من ذاته ، وكيف أنه وافق فيها بعض المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، ووافق الفلاسفة فى بعضها وخالفهم فى البعض الآخر .

أما فيما يخص أسماء الله تعالى ، فكان له موقف آخر نلحظ فيه نزعة صوفية إشراقية يخالف بها المتكلمين عامة فيما عدا الغزالى المتصوف السنى الأشعرى حيث يتفق معه بوجه ، ويخالف الفلاسفة المشائين مخالفة تامة . وهو من خلال دراسته لهذا الموضوع يعرض موقفه من رؤية الله تعالى فيثبتها بطريقة خاصة أقرب ما تكون الى الصوفية الاشراقية وأبعد ما تكون عن المجسمة الذين أثبتوا الرؤية الحسية ، وعن المعتزلة الذين نفوا الرؤية ، وعن الأشاعرة بدرجة ما ، وعن الفلاسفة المشائين الذين أنكروا الرؤية أيضا .

ذلك أن أبا البركات يرى أن لله تعالى أسماء تسمى بها بحسب المعانى التى تعرف بها هذه الأسماء مثل الخالق الرازق الموجد القادر القاهر الرحيم الجواد ، لكنه يرى أن ليس فى هذه الأسماء اسم يدل عليه تعالى

---

(٢٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ، ص ١٥٦ .

بذاته ، وأن أكثر الأسماء ملاءمة لذات المبدأ الأول من جهة معرفتنا بها إنما هو « نور الأنوار » ، فهذا الاسم هو اسم الذات على الحقيقة ، فهو أخص الأسماء من أخص المسمين لأخص مسمى ·

ويوضح لنا ذلك ، بأن النور يصح أن يقال باشتراك الاسم على النور الذى نراه ونرى به ، وعلى علته ومبدئه الذى عنه يصدر وهو محض حقيقته ، فنفوسنا ترى الأشياء وتريها ، وتظهرها وتبديها ، فهى نور أيضا · وعلتها وسببها الذى عنه صدر وجودها أحق منها باسم النور ، ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر · ونور الشمس ليس علة أولى بل هو معلول ، وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا أكثر من ظهور الشمس ، لكنها غير ظاهرة لنا لأنها أبعد عن أبصارنا ، فعلة نور الشمس أحق بمعنى النور من نور الشمس · وهكذا تتسلسل العلل النورية حتى تنتهى الى نور يصدر عنه وجود الأنوار بأسرها ، خفيها وظاهرها ، وعلتها ومعلولها ، هو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادىء ، وهو أبعد من أن يرى بالعين ، وأحق بأن يرى من أى شىء آخر ، لكونه الأظهر فى الوجود والأسبق والأحق بالوجود ، ونوره له بذاته ومن ذاته ولذاته ·

وبعد أن يثبت أحقية الله تعالى باسم نور الأنوار ، يوضح لنا أبو البركات نظريته فى رؤية الله فيقول بأن النفس إذا تطلعت بذاتها نحو مباديها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها ، انتهت بنظرها الى ذلك النور · واستعانت بمباديها القريبة عليه ، كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو تعالى الأظهر فى وجوده ولمن هو اليه أقرب ، والأخفى على ابصارنا التى نورها من نوره أبعد · والادراك انما يكون للموجود لأن المعدوم لا يدرك · والذى وجوده أقدم وأثبت هو فى نفسه أظهر ، ولمن هو بإدراكه أولى وعليه أقوى ، وهو أبعد ممن يضعف عن ادراكه ، كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار · والذى ندركه بأذهاننا فى يقظتنا ومنامنا هو من هذا القبيل ، وتدركه نفوسنا بذاتها اذا تخلت فى المنام عن حواسها ومحسوساتها · والصورة المدركة بالذهن موجودة فى الذهن وعنده ، ولولا ذلك لما أدركها مدرك · فالنفس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها(٢٥) ·

---

(٢٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٢٥ ·

ذلك أن الموجودات التي لا تنالها الحــواس من النفوس ، وهي التي عرفناها بأفعالها ، والعلل التي استدللنا على وجودها من معلولاتها ، يكون إدراك نفوسنا لها على احتمالين : أحدهما ، أن يكون لنفوســنا أن تدركها بذواتها اذ التفتت اليها بالكنه عن محســوساتها ، كما التفتت عنهــا في المنام . وقد يتم هذا الادراك لبعض النفوس دائما أو في وقت ما أو حالة من أحوالها بآلة تدرك بها هذا النور ، مثلما تدرك بالروح البصري ما تدركه من الادراكات البصرية ، وبالروح الدماغي ما تدركه من الادراكات الذهنية .

وأما الاحتمال الثاني ، فهو أن لا يكون من شأن نفوسنا أن تدرك هذه الموجودات ، وهو احتمال بعيــد عن الامكان لأن هــذه المدركات الروحانية أنسب الى جوهــر النفس وأقرب اليها بالطبع من حيث إن النفس مجردة روحانية مثلها ، فهي بإدراكها لهذه الروحانيات أولى خاصة وان هــذه الروحانيات في الحقيقة أظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة ، فهي أولى بان تدرك ، والنفس أولى بأن تدركها من هذه المدركات الأخرى .

وعلى هذا ، فإن حكم العقل والنظر الاعتباري يحكم بأن النفس تدرك بذاتها هذه الموجودات الروحانية ولكن بشرط تجرد النفس وتخليها عن كل ما يعوقها عن هذا الادراك ، فتلتفت عن الغريب الى النسيب ، وعن الأبعد عن طبيعتها الى الأقرب ، وعن الأخفى الى الأظهر ، لأنه قد ثبت لنا أن العلل أظهر وأقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الادراك ، كقوة البصر على نور الشمس الذي به يتجلى لمن قوى بصره ويحتجب عمن ضعف بصره ، فكذلك الحال في هذه الموجودات النورانية الذوات التي تنالها النفس كنها بكنه غير محجوب عنه ، فهي إذا التفتت الى هذه المدركات ، رأت عللها ومباديها الأقرب منها اليها بذاتها ، والأبعد عنها بســفارة الأقرب ومعونتــه ، كما تستعين في الأنظار الفكرية بالأقرب الى الفطرة على الأبعد عنها .

ومن قبيل هذه الموجــودات الروحانية النــورانية ، الملائكة ، وهي وهذه الموجودات تسمى أرواحا وروحانيــات ، وهي أنوار من حيث ترى وترى ، وتبصِر وتبصَّر ، وهي مراتب في النورية ، فكل ما هو منها أعــلى فهو نور النور ، والله تعالى الذي هو مبدأ المبادي وعلة العلل والغاية القصوى ،

فهو نور الأنوار ، ومن ثم فهو أحق بأن يرى ، ولكننا لسنا أحق بأن نراه لبعد نوعنا عن مقام منظـره ومداه ، فهو الظـاهر الخفى • أما ظهـوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته ، وما وجب عنه فى سائر مخلوقاته • وأما خفاؤه ، فعند من ضعف بصره الذاتى عن إدراكه كضعف عين الخفاش عن ضوء النهار الذى يخفى عليها ، لا لكون الضوء غير موجود ، ولكن لكونه اظهر وأقوى ، فيعجز العين ويبهرها(٢٦) •

والله تعالى من حيث ان وجوده أوجب وأتم فى الوجود ، فإنه يـكون أظهر من كل ظاهر ، وقد يكون الظهور عند بعض المدركين حجابا • وكما أنه إذا أنست العين بالنـور الأضعف ، قدرت على إبصـار النور الأقوى ، وتدرجت من الأقوى الى الأقوى فالأقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه فى أول بروزها من الظلمة ، فكذلك تـكون النفس الانسـانية إذا أنست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية ، قويت باقربها منها على إدراك أبعدها عنها حتى تنتهى بمعونة الأقرب وإدراكه ، الى ادراك الأبعد ، وبمعونة الأدنى الى ادراك الأقصى ، وتظل النفس تترقى فى مراتب الادراك وأنواع المدركات حتى تنتهى الى إدراك نور الأنـوار اذ توجهت الى ذاته بكنههـا ، والتفتت بذاته اليه تعـالى ، وهى تدرك فى هذه الحالة بإدراك تتيقن به ومعه أنها مدركة لله نور الأنوار • وليس لنفوسنا أن تدركه وهى منغمسة ومشغولة بأى شىء آخر سواه ، وبما هى مجردة روحانية فهى نور ، ومن ثم فإنهـا تدرك الموجودات المجردة الروحانية بما هى أنوار ، والله تعـالى هو نور الأنوار فاولى بالنفس فى حالة التجرد التام والتوجه اليه بالكلية أن تراه وتدركه(٢٧)

تعقيـب :

ويستفاد مما سبق ، أن أبا البركات يعنى بالرؤية أنهـا إدراك من نوع خاص ، وهو بهذا يتفق مع ما قال به أبو الحسن الأشعرى فى أحـد آرائه من أن الرؤية ادراك خاص وراء العـلم لا يقتضى تاثيرا فى المـدرك ولا تاثرا عنه(٢٨) • وهو بهذا ، يختلف مع جمهور المعتزلة الذين أنـكروا

(٢٦) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٩ •
(٢٧) المصدر السابق ص ١٤٠ •
(٢٨) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠٠ ـ ١٠٥ ، ١٠٨ ـ ١٠٩ •

الرؤية تماما ، تنزيها لله عن معانى التشبيه والتجسيم واتساقا مع مذهبهم فى نفى الصفات ، وان كان قليل منهم قد أثبتوا الرؤية بمعنى العلم(٢٩) •

وإذا كان أبو البركات يتفق بوجه عام مع الأشاعرة فى إثبات الرؤية ، فإنه يختلف عنهم من وجوه • ذلك أنهم أثبتـــوا الرؤية فى الآخرة شرعا وعقلا ، حيث يراه المؤمنــون الأخيار بالأبصـــار ، وان كانوا قد قالوا بأن البصر هناك ليس كالبصر هنـــا ، وإنما يكون بكيفية تتناســـب والرؤية الالهية • وذهبوا الى أن المصحح للرؤية هو الوجود ، وبنوا على هذا دليلهم العقلى القائم على أساس أن كل موجود يصح أن يرى ، وما دام الله موجودا ، فإنه يصح أن يرى(٣٠) • أما أبو البركات ، فقد أثبت إمكان الرؤية بمعناها عنده ، وان كان قد قصرها فى الدنيا على العارفين بالله المتجردة نفوسهم عن كل ما يشغلها ويعوقها عن هذا الادراك • ثم إنه لا يرى بأن المصحح للرؤية هو الوجود فقط ، وإنما هو درجة النورية الحاصلة للموجود أيضا • ولما كان الله تعـــالى هو نور الأنوار من حيث ان نوره أكمل وأتم ، ومصدر كل نور فى الوجـــود والموجودات النـــورانية ، فهو أحـــق بوجـــوده ونوريته بأن يـــرى •

ويؤكد أبو البركات نفيه لامكان رؤية الله تعـــالى بالابصار ، متفقا فى هذه الجزئية مع المعتزلة ، بقوله إن من يعتقد فيه تعـــالى انه يرى بالعـــين التى هى هذه الجارحة فقد أخطأ ، وبعد عما أوضحناه جدا • لأن العـــين حجاب بقياسه يستعان بتركها على إبصاره لا بها ، بل هو على ما قيل أظهر فى وجـــوده ، وأخفى من أن يدرك بالعـــين ، فإنها آلة للنفس فى إدراك ما دونها من المحســـوسات لا فى إدراك ما فوقها من المجـــردات الروحانية النورانية ، والادراك لما فوقها أولى بأن يكون لها بذاتها منه بآلاتها(٣١) •

---

(٢٩) انظر عبد الجبار : المغنى ، ج ٤ ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٢ ، ٢٦٢ •

(٣٠) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٠ ـ ١٠٥ ، الباقلانى : الانصاف ، ص ٤٢ ، التمهيد ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ •

(٣١) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٢٩ •

وأخيرا ، فإن موقف أبى البركات فى اثبات رؤية الله تعالى يضاد موقف هؤلاء الذين نفوها بإطلاق مثل النجارية والجهمية من الجبريين ، والشيعة الزيدية والخوارج وبعض المرجئة والمعتزلة(٣٢) •

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن ننوه الى أن أبا البركات فى مذهبه الذى اثبت فيه أن الله تعالى نور الأنوار ، وأنه أحق من ثم بأن يرى ، كان متأثرا ببعض أفكار الغزالى وآرائه خصوصا تلك التى أودعها هذا رسالته « مشكاة الأنوار » وهى الرسالة التى ضمنها الغزالى تفسيره الصوفى لآية النور التى وردت بالقرآن فى قوله تعالى : « **الله نور السموات والأرض** ••• » (سورة النور : آية ٣٥) •

وإنى لأزعم أن أبا البركات كان متابعا للغزالى فى كل ما ضمنه هذه الرسالة من آراء وأفكار متابعة تكاد تكون تامة ، وكل ما هنالك من فروق بينهما ، هو أن الغزالى يربط آراءه وأفكاره بآيات القرآن الكريم يستدل بها على ما يقول ، وهو ما لم يفعله أبو البركات •

فإذا كان أبو البركات قد أثبت أن الله هو نور الأنوار ، استنادا الى أن الموجودات الروحانية أنوار مترتبة ، بعضها علل لما بعدها ، ومعلولات لما قبلها وفوقها ، وأن هذه العلل النورانية تتسلسل تصاعدا لكن ليس الى غير نهاية ، وإنما تنتهى الى علة الأنوار ومنبعها جميعا الذى هو الله نور الأنوار ، وان هذا الاسم هو أحق الأسماء وأخصها دلالة على الله تعالى ، فإن الغزالى قد صرح بذلك كله بوضوح وجلاء حيث يقول : « الأنوار السماوية التى تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة ••• فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وان المقرب هو الأقرب الى النور الأقصى » ، « وإذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب ، فاعلم أنه لا يتسلسل الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع أول هو النور لذاته وبذاته ، ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ، فانظر الآن كيف ان اسم

---

(٣٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٨ - ٨٩ ، ص ٤٥ •

النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره ، أو بالنير فى ذاته المنير لكل ما سواه ٠ فما عندى أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه ، ومنه ينزل النور الى غيره ٠٠٠ فإذن النور الحق هو الذى بيده الخلق والأمر ، ومنه الانارة أولا والادامة ثانيا ، فلا شركة لأحد معه فى حقيقة هذا الاسم ولا فى استحقاق هذا الاسم »(٣٣) ٠

وإذا كان أبو البركات قد أثبت أن الملائكة وموجودات العالم العلوى الروحانية أنوارا مترتبة بعضها فوق بعض ومع بعض ، فقد سبقه الغزالى الى ذلك حيث قال : « ٠٠٠ فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها ، وأن فيهم الأدنى ، وبينهما درجات تستعصى على الاحصاء وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم فى مقاماتهم وصفوفهم ٠٠٠ »(٣٤) ٠

وإذا كان أبو البركات قد أثبت أن نور الأنوار ، إنما نوره له بذاته ومن ذاته ولذاته ، فقد سبقه الغزالى أيضا الى هذا حيث يقول : « ٠٠٠ فلا ينبغى أن يخفى ذلك عليك بعد أن عرفت أنه النور ولا نور سواه وأنه كل الأنوار ، وأنه النور الكلى ٠ لأن النور عبارة عما ينكشف به الأشياء ، وأعلى منه ما ينكشف به وله ، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه ، وأن الحقيقى منه ، ما ينكشف به وله ومنه ، وليس فوقه نور ، منه اقتباسه واستمداده ، بل ذلك له فى ذاته من ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لن يتصف به إلا النور الأول »(٣٥) ٠

وإذا كان أبو البركات قد أثبت إمكانية رؤية النفس وادراكها لنور الأنوار بشرط تجردها وتخليها عن كل ما سواه وتوجهها بالكنه والكلية

---

(٣٣) الغزالى : مشكاة الأنوار ، ص ٥٣ ـ ٥٤ تحقيق د٠ أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٦٤م ٠

(٣٤) الغزالى : معراج السالكين ، المعراج الرابع ، ص ١٥١ ـ ١٥٤ ، مشكاة الأنوار ، ص ٥٣ ٠

(٣٥) الغزالى : مشكاة الأنوار ، ص ٥٩ ٠

اليه ، فكذلك قال الغزالى قبله ، وإن كان قد نسب ذلك الى العقل باعتباره نورا من الأنوار ، ولا فرق لأن العقل عند أبى البركات قوة من قوى النفس وكذلك عند الغزالى(٣٦) •

وأخيرا ، تجدر الاشارة الى أن هذه الآراء التى تشيع فيها روح التصوف ، سواء عند الغزالى أو عند أبى البركات البغدادى ، قد لاقت قبولا عند فيلسوف إشراقى ظهر فى النصف الثانى من القرن السادس الهجرى هو فيلسوف الاشراق شهاب الدين السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) فقد أخذ بها وعمقها ووسعها وهذبها وأضاف اليها أفكارا وآراء من عنده بنى عليها وبها نسقا مذهبيا جديدا يمثل بحق فلسفة صوفية إشراقية ذات بناءات ومضامين تقوم أساسا على فكرة النور ، باعتباره الحقيقة الوجودية المتمثلة فى نور الأنوار (الله) والذى هو أساس ومبدأ كل وجود ، وقد أودع السهروردى مذهبه هذا فى كثير من مؤلفاته وخاصة فى كتابيه « حكمة الاشراق » و « هياكل النور » ورسائل أخرى صوفية له •

وقد عرض أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان لفلسفة السهروردى الاشراقية عرضا مستفيضا فى كتاب له بعنوان « أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى » لا غنى عنه لكل باحث فى فلسفة التصوف على وجه خاص(٣٧) •

تعقيب :

لعله قد اتضح لنا خلال مسيرتنا مع أبى البركات فى هذا الفصل الخاص بصفات الله تعالى ، أن مذهبه فى الصفات يتميز عن مذهب السابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة بما له من ملامح خاصة أهمها :

١ ـ إنه يثبت صفات ذاتية إيجابية لله تعالى فيصفه بأنه الحى القادر المريد الواسع العليم الحكيم وأنه الأول والآخر ، الغني الجواد ، العلى

---

(٣٦) الغزالى : المصدر السابق ، ص ٤٦ ـ ٤٨ •

(٣٧) انظر د• محمد على أبو ريان : « أصول الفلسفة الاشراقية » ، ط بيروت ١٩٦٩م •

العظيم القدوس ، كما يصفه بالكمال والجلال وأنه سميع بصير • وهو فى إثباته لهذه الصفات يقر بما ورد به القرآن والسنة من هذه الصفات ، وبما أثبته المتكلمون وخاصة الأشاعرة • ويرى أن هذه الصفات جميعا إنما هى لله تعالى بذاته يتفرد بها دون غيره من الموجودات ، ولئن وصف بعض الموجودات بها ، فإنها توجد فى هذا البعض بوجه آخر وبصورة مغايرة • أما كونها فى بعض المخلوقات بوجه آخر ، فلأنها لا توجد فيها بذاتها وعن ذاتها ، بل توجد فيها عنه تعالى ، فوجودها ليس على سبيل الحقيقة وبالمعنى التام بل على سبيل المجاز والاستعارة • وأما كونها فى بعض الموجودات بصورة مغايرة ، فلأن هذه الموجودات تتصف بها وبأضدادها ، فالحى منها يموت ويفسد ، والقادر يعجز ، والغنى يفتقر ، والمريد يتردد فى مراداته أما الله تعالى ، فإنه يوصف بها ولا يوصف بأضدادها فهو المنزه عن الأضداد والمقدس عن كل نقيصة •

٢ ـ ان هذه الصفات الايجابية الذاتية ، ليست هى عين الذات كما قال المعتزلة ، لأن أبا البركات لا يوحد بين الذات والصفات بما يفيد نفى الصفات مثلما فعل المعتزلة ، وإنما يرى أن هذه الصفات إنما هى صفات وحالات للذات وان كانت للذات بذاتها وعن ذاتها ، فالذات شىء وصفاتها التى لها شىء آخر ، ولذلك لا يجوز فى نظره أن يقال إن الله حياة أو قدرة أو علم أو ارادة ، وانما يقال إنه حى قادر عليم مريد بذاته ، فهذه الصفات واجبة له بذاته • ولا يعنى ذلك تكثرا فى الذات الالهية بالرغم من أن هذه الصفات له فى الأزل •

ولا يتوقف وصفه تعالى بهذه الصفات على الأفعال المتصلة ببعض هذه الصفات مثلما ذهب المعتزلة ، وإنما هو موصوف بها قبل وبعد صدور هذه الأفعال عنه • فهو تعالى يوصف بأنه جواد قبل ان يجود ، وخالق قبل أن يخلق ، فلولا أنه جواد لما جاد ، ولولا أنه خالق لما خلق وأوجد • وأبو البركات يخالف فى ذلك المعتزلة الذين ذهبوا الى أن صفات الأفعال لا يتصف الله بها إلا بعد صدور الأفعال عنه ، فهو تعالى ـ فى نظرهم ـ لا يوصف بأنه خالق قبل أن يخلق العالم ولا بأنه رازق قبل أن يرزق مخلوقاته ، ولا بأنه جواد قبل أن يجود بما جاد به على خلقه •

٣ - واذا كان الفلاسفة المشاؤون وخاصة ابن سينا ، قد ذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته لا صفة له ولا حال ولا اعتبار ، ولا حيث ولا وجه لذاته بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر ، ومن ثم اعتبروا الصفات كلها : إما سلبية كصفات الواحد والعقل والعاقل والواجب بذاته ، وإما إضافية كالصانع والعلة والمبدع والحكيم والقدير ، وأن أضداد هذه وتلك مسلوبة عن ذاته تعالى ، واما صفات مركبة من سلب واضافة كالمبدأ الأول والمريد والجواد والكريم ، ولا توجب هذه الصفات تكثرا فى ذات واجب الوجود(٣٨) .

أقول إذا كان المشاؤون قد ذهبوا هذا المذهب ، فإن أبا البركات وافقهم فى وجهين وخالفهم بوجهين . وافقهم فى إثبات بعض الصفات التى قالوا بها وان اعتبروها سلوبا واضافات ، كالواحد والمبدع والحكيم والقدير والمريد الجواد والكريم ، غير أنه زاد عليها صفات أخرى مما ذكرناه له . ووافقهم أيضا فى أن هذه الصفات لا توجب تكثرا فى ذات الله تعالى . غير أنه خالفهم بما ذهب اليه من أن هذه الصفات يوصف بها الله على الحقيقة وأنها صفات ثبوتية ذاتية وليست سلوبا واضافات كما قالوا . وخالفهم أيضا من حيث رفض بعض الصفات التى قالوا بها مثل أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، وعشق وعاشق ومعشوق ، وهو فى هذا يقول بأنهم ان كانوا قد أثبتوا بعض الصفات وأهملوا الصفات الأخرى ظنا منهم أن ما أثبتوه لا يفيد تكثرا فى الذات ، وأن ما أهملوه خشية التكثر فى ذاته ، فإنهم أخطأوا فى ذلك لأن ما تركوه من الصفات إن كان إثباتها يفيد تكثرا فى الذات ، فإن ما أثبتوه منها يفيد تكثرا أيضا اتساقا مع وجهة نظرهم ، فليس العقل الذى هو فعل ، هو العاقل الذى هو فاعل ولا هو المعقول الذى هو مفعول ، وكذلك الحال فى العشق والعاشق والمعشوق .

٤ - ومذهب أبى البركات فى العلم الالهى مذهب يقربه من الدين ومذهب جمهور المتكلمين وخاصة الأشاعرة على وجه الخصوص بقدر ما يبعده

---

(٣٨) انظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، مقالة ٨ ، فصل ٤ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ، فصل ٦ ، ص ٣٥٥ - ٣٥٨ ، التعليقات ، ص ٦١ ، ٧٠ ، ١٨٠ - ١٨٣ .

عن أرسطو ومذهب الفلاسفة المشائين المسلمين ، من حيث أثبت هو علم الله تعالى بكل شيء وانتقد مذاهب أرسطو والمشائين أيضا مبطلا كل حججهم التي ساقوها لاثبات ما ذهبوا اليه سواء في إنكار علم الله بكل شيء سوى ذاته على ما ذهب أرسطو ، أو في إنكار علم الله بالجزئيات الحادثة على ما ذهب الفارابي وابن سينا .

٥ — وإذ يثبت أبو البركات صفات الله تعالى — كما قدمنا — فقد نأى بنفسه عن الوقوع فيما وقع فيه السابقون عليه من شبهات التعطيل والتجهيل والتعجيز والضرورة بالنسبة لذات الله تعالى وأفعاله . فإذا كان جمهور المتكلمين بقولهم بحدوث العالم أي وجوده بعد زمان لم يكن فيه موجودا ، قد وقعوا في نظر الفلاسفة في شبهة تعطيل الله عن الفعل والجود مدة ما قبل حدوث العالم ، فإن أبا البركات قد تجاوز هذه الشبهة حين قال بقدم بعض موجودات العالم التي وجدت عن ذاته تعالى وبذاته بجوده القديم حيث أنه تعالى « جاد فأوجد ، وأوجد فجاد » .

واذا كان الفلاسفة المشاؤون المسلمون قد أنكروا علم الله بالجزئيات وقالوا إنه يعلمها على وجه كلي فوقعوا في شبهة التجهيل لله تعالى ، فإن فيلسوفنا أبا البركات قد نأى بنفسه عن ذلك حين أثبت علم الله التام الشامل المحيط بالكليات والجزئيات ، واعتبر علمه علة في الخلق والايجاد من حيث أنه تعالى « علم فخلق ، وخلق فعلم » ، وأن علمه بالجزئيات لا يفيد تكثرا ولا تغيرا في ذاته مثلما توهموا .

واذا كان المعتزلة والفلاسفة المشاؤون السابقون على أبي البركات قد نفوا الصفات الالهية حين اعتبرها المعتزلة عين الذات ، واعتبرها الفلاسفة سلوبا وإضافات ، فعطلوها جميعا وأنكروا فعالياتها فوقعوا في التعطيل والتعجيز ، فإن أبا البركات لم يقع فيها من حيث أثبت القدرة لله تعالى وأن الصفات له تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، وأنها تتمايز بحقائقها ومعانيها وبالأفعال المرتبطة بكل منها ، وقد أوضحنا كيف أن اتصافه بصفات الأفعال كالخالق والرازق والمصور وغيرها انما يوصف بها قبل صدور الأفعال المرتبطة بها عنه وبعد صدورها أيضا .

واذا كان الفارابى وابن سـينا فيما ذهبـا اليه فى نظرية الصدور (أو العقول العشرة) قد قالوا بصدور الموجودات عن واجب الوجود بذاته صدورا وجوبيا ضروريا لازما ، فقد وقعوا فى شبهة الضرورة فى أفعال الله ونفى الارادة والمشيئة الالهية وإنكار أثرها فى عملية الخلق والايجاد ، فإن أبا البركات قد تجاوز هذه الشبهة أيضا حين أثبت الارادة الالهية وفاعليتها من حيث اعتبرها علة فى الايجاد والخلق • فالله تعالى « أراد فخلق ، وخلق فأراد ، شيئا من أجل شيء •• وهكذا » •

الفصل الثالث

الغائيـة فى الفعـل الالهى

ويشـمل :

أولا : الفعـل الالهى فعـل غائى

ثانيا : الله هو الغاية القصوى

اولا - الفعـل الالهي فعـل غائي :

رأينا فيما سبق كيف أثبت ابو البركات أن الله تعـالى يفعـل بعلم وإرادة وقصد ، والقول بالغائية في أفعال الله يدعم القول بالارادة والقصـد في أفعاله . وعلى ذلك يرى أبو البركات أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا لما يفعله لغـير ما غاية ، بل فعله لغاية لا محالة ، لأن العـالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ، فانتفاء الغاية في الفعل الصادر عن العالم الحكيم المريد يثبت عبثية الفعل والفـاعل معا . ومن ثم فإن افعال الله لها غايات يقصـدها ويريدها . ويشير أبو البركات الى ما أثبته في الطبيعيات من أن الأفعـال العبثية التي تصدر عن العابثين انما تكون لغاية ، واذا كان الأمر كذلك ، فكيف لا يكون هناك غايات لما ليس بعبث من الأفعال المحكمة التي تصـدر بمقتضى العلم والحكمة مثلما هو ظاهر لكل معتبر .

وغاية الله من افعاله إما أن تكون هي ذاته أو تكون غيره ، أما أن تكون الغاية هي ذاته ، فمثلها - ولله المثل الأعلى - كمثل الطبيب الذي يتـداوى ليصح ، وكالانسان السخي الكريم يجود ليلتذ . وأما أن تكون الغـاية غيره ، فكمثل الطبيب يداوي ليشفي المريض ، وكالسخي الكريم يجـود ليغني الفقير عن الحاجة . ولا يجوز أن تكون غاية الله من أفعاله هي غيره ، لان هذا الغير إما أن يكون من مخلوقاته ومعلولاته أو لا يكون . فإن كان من مخلوقاته ، فالغاية في خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه ، فليس هو الغاية الأولى المقصودة في فعل الله تعـالى ، فقبله غاية أخرى ، وهكذا تتسلسل الغايات الى مالا نهاية ، وهذا باطل ، وان لم يـكن من مخلوقاته ومعلولاته ، فهو مبدأ اول أيضا واجب الوجود بذاته وهذا باطل أيضـا ، لأنه قد ثبت أن واجب الوجود بذاته واحـد احد فرد صمد ، لا ضـد له ولا ند له ولا شريك في بداية الخلق والجـود والايجاد . وإذ بطل هـذا وذاك ، فلم يبق إلا أن يكون هو الغاية القصوى ، كما كان هو الفاعل الأول ، فالغاية من أفعاله تعالى هي ذاته .

وكما أن الفاعل الأول هو فاعل كل فاعل بعده ، كذلك الغاية الأولى هي غاية كل غاية قبلها ، فهو الأول وهو الآخر . هو الأول من جهة كونه فاعلا ، وهو الآخر من جهة كونه غاية . لكن لا ينبغي القول بأنه غاية بالوجه

الذى يقال به على الطبيب إنه يتداوى ليشفى ، لأن التـداوى يكون لمنـع الأذى قبل حصـوله أو لازالته بعد حصوله ، وهو تعـالى لا أذى له لأنه لا مؤذى له من حيث أنه لا ضد له ولا آخر معه فى الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود • ففعله لا يكون لدفع ضرر أو أذى واذا لم يكن كذلك ، فهو لحصول منفعة •

ولما أدرك أبو البركات أن القول بأن الغاية من أفعال الله هى لحصول منفعة ، يثير حفيظة أكثر العلماء والنظار ، ويوقع فى الظن ما يتعارض مع التنزيه والاجلال الواجبين له تعـالى من حيث أن الجواد القديم لا يجـوز أن يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يحتاج الى تمام واجتلاب نفع لتكميل نقص ، فقد سارع أبو البركات بإيضاح ما يقصده ، وهو أن جود الجواد الأول ليس من جملة الأشياء التى استفادها من غيره أو أحدثها بعد أن لم تكن ، بل هو فيما لم يزل جواد ، فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده ، وهـذا الجود له ومنه ، فلذته منه وله وبه ، وليست له بغيره حتى يقال إنه كان على حال نقص فكمل بغيره •

ولا يصح القول بأنه لا فرق عند الجواد القـديم بين أن يخلق الخلق وأن لا يخلقه ، لأن ذلك يعنى أنه لا فرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه كذلك ، فيكون كأنه قال لا فرق بين ربوبيته ولا ربوبيته ، وهذا محال • بل إنه لولا الفرق ، لما وجب الجود والايجاد عنه تعالى • ولولا الفرق بين الجود واللاجود ، لما اختار القديم تعالى الجود ، ولا رضى به دون مقابله ، لأنه تعالى يفعل بمعرفة وعلم واختيار ، لغاية هى جوده ، فجوده هو مقصوده وغايته فى فعله والموجودات لزمت عن جوده ، فما جاد لأجـل الايجاد فى ذاته ، ولكنه أوجد لأجل الجود فغايته هو جوده الذى له بالذات ومن صفات الذات التى يشعر بها الموصوف فيسر بها ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا يختار فيه الكون على اللاكون(١)

وتجدر الاشارة الى أن القائلين بالغائية فى الفعل الالهى هم القائلون بالتعليل فى الفعل الالهى ، وان الذين يرفضـون هذه الغـائية هم الذين يرفضون العلة فى أفعـال الله تعالى • وعلى هـذا ، نلاحـظ ان موقف

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٦٦ - ٦٩ .

أبى البركات الذى يثبت فيه الغائية فى الفعل الالهى ، موقف يتفق فيه مع ما ذهب اليه جمهور الفقهاء ، كما يتفق مع مذهب المعتزلة بوجه ويختلف عنه بوجه آخر . ولكنه يختلف بالكلية عن مذهب الأشاعرة والفلاسفة خاصة أصحاب نظرية الصدور الاسلامية أمثال الفارابى وابن سينا .

أما اتفاق أبى البركات فى إثباته الغائية فى الفعل الالهى ، مع رأى جمهور الفقهاء ، فلأن هؤلاء يقولون بالتعليل فى الفعل الالهى ، ويرون أن إثبات العلة فى الفعل الالهى يرتبط ارتباطا وثيقا بتقرير الحكمة الالهية فى أفعال الله تعالى ونفى العبثية عنها . فالله عندهم خالق كل شىء بقدرته ومشيئته ، ولكنه تعالى لا يخلق سدى ولا يفعل عبثا وإنما أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا لا وجوبا كما قال المعتزلة . ومن ثم يثبتون للحوادث أسبابا تقتضى التخصيص . وقد شاركهم المعتزلة فى هذا الرأى ، وإن كانوا أكثر منهم استخداما للفظ « غرض » فى التعبير عن توجه الفعل الالهى لعلة غائية ووجوب التعليل فى الفعل الالهى[1] .

ويتفق رأى أبى البركات فى الغائية مع رأى المعتزلة بوجه يتمثل فى قولهم إن الله تعالى يفعل لعلة وغرض أو غاية ، لأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لعلة وغرض أو غاية يعلمها ، لأن الفعل الذى لا يهدف الى غاية أو غرض إنما هو سفه وعبث ، ولا يصدر مثل هذا عن عالم حكيم مريد . أما اختلافه مع المعتزلة بوجه آخر ، فلأنه أثبت أن الغاية من الفعل الالهى هى ذاته تعالى وجوده الفياض ، فليست الغاية خارجة عن ذاته . أما المعتزلة فقد أثبتوا غاية خارجية حيث قالوا ان الله لم يخلق المخلوقات بقصد ضررها ، ولما كان تعالى غنيا بذاته ويستحيل عليه المنافع والمضار ، فإن الغرض فى فعله عائد لنفع المخلوقات ، وكونه تعالى منعما يستلزم أن يكون قاصدا فى فعله لوصول الخير للمخلوقات بقصد الاحسان للغير ليتحقق معنى النعمة التى يستحق عليها الشكر ، فهو تعالى يفعل ما فيه صلاح العباد ومنفعتهم بل وما هو الأصلح لهم . وكون الغرض أو الغاية فى الفعل عائد الى الغير ،

---

(١) انظر ابن تيمية : منهاج السنة ، جـ ١ ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ؛ ص ٣٢٠ ، وانظر أيضا ، نوران الجزيرى : الغائية عند الأشاعرة ص ٢٨٦ ، ط ١ القاهرة ١٩٩٢م .

ينفى كونه تعالى مستكملا بغيره ، إذ إن المستكمل هو من يفعل لغـرض نفسـه(٢) . وقد نقض أبو البركات وجهة نظرهم هذه بقوله ان جوده تعالى انما هو له ومنه وليس شيئا مستفادا من غيره ليستكمل به ، فلذاته بجوده هى منه وله وبه وليست له بغيره أو من غيره ، فلا وجه للقول باسـتكمال له من غيره .

وأما أن رأى أبى البركات فى الغائية يخالف رأى جمهور الأشـاعرة فلأن هؤلاء رفضوا التعليل فى أفعال الله تعالى وقالوا بأن أفعـاله لا تعلل بمصلحة أو غرض ، ومن ثم رفضوا الغائية فى الفعل الالهى . فالله تعـالى فى نظرهم خلق العالم بجواهره وأعراضه ، خيره وشره ، لا لعلة ولا غرض يتوقف عليه الخلق ، فلم يدعه داع ولم يبعثه باعث على الفعل أو الخلق ، فلا علة لفعله سواء كانت نافعة أو غير نافعة للخلق ، لأنه تعالى يتنزه عن النفع والضرر ، وأن يكون فعله تابعا لغرض يوجبه ، بل الخلق واللاخلق ، أو أن يخلق وأن لا يخلق جائزان وسيان بالنسبة له ، فهو تعالى خلق لمحض المشـيئة لا لتحقيق نفـع ومصلحة ذاتية أو خارجية ولا لدفـع ضرر ، ولا استكمالا لحاجة ولا تلبية لباعث وداع ، لأن ذلك كله يتعـارض مع التنزيه الواجب لله تعالى(٣) .

وقد نقض أبو البركات هذه الآراء جميعا للأشاعرة ، على أساس أن انتفاء الغاية فى الفعل الصادر عن العالم الحـكيم المريد يؤدى الى عبثيـة الفعل والفاعل وهى محالة فى حق الله تعالى . وأيضا فإن قولهم بأنه لا فرق بين أن يخلق وأن لا يخلق منقوض عقلا ومنطقا ، لأنه يعنى أنه لا فرق بين كونه تعالى جوادا ولا كونه كذلك ، وهذا يفيد انعدام الفـرق بين ربوبيته وعدم ربوبيته ، وهذا محال وباطل أيضا . ثم ان كون أفعاله تعالى بجـوده من ذاته وبذاته ولذاته لا يعنى اطلاقا استكمال له بغيره ، فبطـل بهـذه

---

(٢) انظر ، عبد الجبـار : شرح الأصـول الخمسة ، ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ - ٨٤ ، ٣٠٧ ، ابن أبى الحديد : نهج البلاغة جـ ٥ ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ، الشهرستانى : نهاية الاقدام ، ص ٢٩٧ - ٣٩٨ .

(٣) انظر ، الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٠ - ٣١ ، الجوينى : الشامل ص ٦١٩ ، الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ٣٩٧ ، الآمدى : غاية المـرام ، ص ٢٢٤ .

الوجـــوه نفيهم للتعليل وإنكارهم الغائية فى الفعـــل الالهى • وقد ذهب ابن قيم الجوزية - فيما بعد - الى قريب مما ذهب اليه أبو البركات ، حيث قال بأن العقل الصريح يقضى بأن من لا حكمة له فى فعله ولا غاية له فى مراداته ، أولى بأن يوصف بالنقص ، ويستنكر ابن القيم قولهم بأن تقـرير الحكمة يستلزم النقص ، وأن الفعل لا لحكمة هو مالا نقص فيه ، ويرى أن العكس هو الصحيح • كما يرى أن المريد لا يعقل كونه مريدا إلا اذا أراد لغرض وحكمة وإلا انتفت الارادة وصار فعله موجبا بالذات فيكون مفعوله الذى هو معـــلوله معه فى الأزل فيثبت قدم العـــالم ، وهو ما يرفضـه ابن القيم(٤) •

وأما مخالفة رأى أبى البركات فى إثبات الغائية ، لرأى الفلاســفة المشائين ، فلأنهم نفوا التعليل والغائية فى أفعال الله تبعا لرأيهم فى الخلق بالفيض والصدور ، فالله عندهم فاعل بالضرورة ، والارادة الالهيـة ليست ارادة ترجيح واختيار لايجاد ممكن دون ممكن آخر وانما هى ارادة لوجوب الذات المريدة ووجوب صدور ما يصدر عنها • فالعالم صدر عن الله وجوبا عن ذاته لا عن قصد وارادة اختيـــار حقيقيتين ، ومن ثم فإن قولهم بإن الله لا يفعل لغرض ولا لغاية ، قول متسق مع مذهبهم فى الصدور ، وأن الله هو الكمال الكامل المطلق ، والذى يفعل لغرض انما يطلب بفعله استكمالا ، سواء كان غرضـه وغايته لنفسه أو لغيره ومن هنـا فإن الله العـالى الكامل لا يفعل لأجل السافل الناقص • وفى ردود أبى البركات على الأشـــاعرة والمعتزلة ، ما يكفى للرد على هؤلاء الفلاسفة ، فلا حاجة بنا الى تكراره •

والحق فى نظرنا هو أن إثبات الغاية فى الفعل الالهى أولى بالاعتقـاد من نفيها • ذلك أن إثباتها يفيد فى إثبات الارادة والحكمة الالهية فى أفعاله تعالى • وكما قال أبو البركات ان الافعال التى نصفها بالعبثية ، والتى تصدر عن بعض الناس انما تكون لغاية هى اللهو والتسلية والمتعة ، انما تجعلنا نتيقن من أن الفعل الارادى القصدى الذى يصدر عن عالم حكيم مريد لابد وأن يكون بالأولى لغاية وغرض ، واذا انتفى الفرق بين الفعل الذى لا غاية

---

(٤) انظر ابن قيم الجـــوزية : شفاء العليل ، ص ٤٣٥ - ٤٤٠ ، ص ٤٩٩ •

له والفعـــل الذى له غاية فقد انتفى الفـــرق بين الحكمة واللاحـكمة فى الأفعال ، والارادة واللاإرادة ، وهو مالا يقول به عاقل ٠

ثانيا ـ الله هو الغاية القصوى :

بعد أن أثبت أبو البركات الغائية فى الفعل الالهى ، وأن الغـاية من أفعال الله ليست شيئا آخر غير ذاته ، وانما غايته من أفعـــاله هى ذاته ٠ نجده يدعم ما ذهب اليه ، بإثبات ان الله ليس غاية لأفعاله فحسب ، وانما هو الغاية القصوى لكل موجود فاعل سواه ٠

وفى هذا الصدد يقول بأنه قد ثبت أن الغاية هى التى لأجلها يفعـل الفاعل ، فلكل فعل ومفعول غاية ٠ ولكن هل تنتهى الغايات كلها الى غاية واحدة قصوى أو الى غايات كثيرة ٠ قد يتبادر الى الظن والوهم أن الغايات لا تتناهى ، وأن لكل غاية غاية ، وهكذا تتسلسل الغايات الى مالا نهاية إما طولا وإما دورا ٠ مثـــال ذلك أنا نرى الابن غاية الأب ، وابن الابن غاية للابن ، ولا يتناهى طولا ٠ وغاية المطر نداوة الأرض ، وهذه غايتها البخار الصاعد ، وهذا للمطر ، فيكون المطر غاية لصعود البخار ، وصعود البخار غاية لنداوة الأرض ، ونداوة الأرض غاية للمطر ، فتذهب الغايات فى ذلك دورا ٠ فهل هناك غاية حقيقية على الاطلاق تكون هى الغاية القصوى التى يكون اليها منتهى الغايات جميعا ، أم لا ٠

إنه كما أن كل فاعل هو علة وجود فعله ، ومعلول فى وجوده لفـاعل آخر من جهة أخرى ، ولا تتسلسل العلل الفاعلة الى غير نهاية ، بل تنتهى الى الفاعل الأول الذى هو المبدأ الأول ، فكذلك تنتهى الغـــايات الى غاية حقيقية أولى هى الغاية القصوى ، مثال ذلك ، انه إذا كانت غاية البنـــاء هى بناية البيت ، وغاية بناء البيت هى السكنى ، فهل تكون السكنى هى الغاية القصوى من بناء البيت ، كلا ، إنها مجـــرد غاية قريبة ، لأن غاية السكنى اعتدال الهواء والوقاية من الحر والبرد ، ولذلك غاية أخرى هى اعتدال مزاج الساكن وصحته ، ولهذه غاية أخـــرى تـكون له فى العقبى والمآل ، ولذلك كله غاية هى العلة الأولى ٠ فالعلة الأولى هى الفاعل الأول وهى الغاية القصوى ، والفعل الأول انما هو بالقدرة والجود ، والغاية القصوى

هى وجود الجود ، ووجود ما يوجد عنها بالجود ، والجود من الصفات التى تفعل بها الذات ، فالفاعل هو الذات والغاية هى الذات ، والقدرة والجود أسباب هى صفات الذات . فما خرجت العلة عن الذات لأن الصفات فيها عنها ولها ومن أجلها لا لغيرها(٥)

فالغاية العامة للموجودات هى الوجود ودوام الوجود ، وحصول ما هو بالقوة ليكون بالفعل وبذلك ينتسب المعلول الى علته ويتشبه بها بحسبه ، فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال ما من شأنه أن يكون له . كل ذلك من المبدأ الأول فى الموجودات ، ومما عنه منه ، وهو منه لأجله ، فهو فى الكل لأجله ، فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الأول . وذلك لكونه تعالى غايته فى فعله جوده وكمال وجوده ، أعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات . فكماله وتمامه ، وجد عنه ما يوجد ، فما تم المبدأ الأول بإيجاده ، ولكن أوجد بتمامه ، وصدر عنه ما صدر لذاته ، ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته ، فهو المبدأ الأول وهو الغاية القصوى .

وكما أن كل موجود عنه ، وما عنه لأجله ، فكل وجود وكمال وجود . هو عنه لأجله . وهكذا نعلم أن الغاية القصوى كما علمنا أنه المبدأ الأول . ولو كان فعله لأجل غيره ، لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود ما يفعل لأجله ، ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للأول فى علية خلقه فلا يكون وجوده عن الأول فإنه لا يوجد لغير غاية ، فلو كان هذا من الأشياء التى أوجدها ، لكان إيجاده له لغاية هى غيره ، وهو الغاية التى لا غاية بعدها ، هذا خلف ، وهو باطل . فالغاية القصوى فى ايجاد كل موجود هى واجب الوجود بذاته(٦) .

---

(٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١١٠ - ١١٢ .
(٦) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

الباب الثالث

وجود العالم

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : نقد مذاهب السابقين فى وجود العالم

الفصل الثانى : مذهب ابى البركات فى وجود العالم

الفصـــل الأول

نقد مذاهب السابقين فى وجود العالم

اولا : مذاهب وجود العالم حتى عصر أبى البركات

ثانيا : نقد مذهب القائلين بحدوث العالم

ثالثا : نقد مذهب القائلين بقدم العالم (نظرية الصدور)

أولا - مذاهب وجود العالم حتى عصر أبى البركات :

كان بين يدى أبى البركات وهو بصدد دراسته لمسألة وجود العالم ، تراث اسـلامى وعربى وأجنبى خصيب احتوى تصـورات وأفكارا عديدة ومتبـاينة حول كيفية وجود العـالم وما إذا كان قديما أو حادثا • وقد استوعب أبو البركات هـذا التراث وتمثله بوعى كامل • وسـوف نرى كيف أنه انتقد بعض هذه التصورات والأفكار ، وإن كان قد تأثر بأفـكار أخرى اسلامية وأجنبية ثم أتى بأفكار جديدة من عنده ، وراح يصوغ من هذه كلها مذهبه فى وجـود العالم • وحسبنا أن نشـير أولا الى أهم هذه التصورات أو المذاهب الخاصة بوجود العالم ، التى آلت الى أبى البركات فى عصره •

١ - خلق العالم فى القرآن الكريم :

يقدم القرآن صورة واضحة مجملة ، ومفصلة أحيـانا لخـلق العالم أو الكون وما فيه • ويؤكد فى آيات كثيرة أن الله تعالى هو خالق كل شىء ، وأنه يتفرد بالخلق بحيث لا يشاركه فى عملية الخلق والايجاد أحد آخـر سواه ، وسوف نعرض هنا لأهم جوانب هذه الصورة وأبعادها •

ينص القرآن على أن الله تعـالى هو خالق كل شىء ، وذلك فى قوله تعـالى : « **ذلـكم الله ربـكم لا إله إلا هو خـالق كل شىء فاعبـدوه** » (الأنعام : آية ١٠٢) • وأيضا قوله سبحانه : « **الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل** » (الزمر : آية ٦٢) • وغـير هاتين الآيتين كثير (الرعـد : آية ١٦) ، (غافر : آية ٦٢ ، الحشر : آية ٢٤) • ثم يفصل القـرآن القول فى خلق الله لجميع الموجودات فيشير الى خلق الله للسموات والأرض وما بينهما ، وأن خلق هذا كله قد تم فى ستة أيام ، وذلك فى قوله تعالى : « **هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش** » (الحديد : آية ٤)(١) ، خصص منها يومين لخلق السموات ، وأربعة أيام لخلق الأرض وما فيها وما عليها ، منها يومان لخلق الأرض نفسها ، ويومان لخلق ما عليها وما فيها ، ويبدو ذلك فى قوله تعالى : « **قل أئنكم لتكفرون**

---

(١) انظر أيضا سورة الفـرقان : ٥٩ ، السـجدة : ٤ ، ق : ٣٨ ، الأعراف : ٥٤ •

بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين • وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة أيام سواء للسائلين • ثم استوى الى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض أئتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين • فقضاهن سبع سموات فى يومين واوحى فى كل سماء امرها ، وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ، ذلك تقدير العزيز العليم » (فصلت : ٩ ـ ١٢) •

ويشير القرآن فى آيات صريحة الدلالة ، الى أن عملية الخلق تتخذ صورتين : إحداهما خلق إبداع وهو خلق أشياء من لا شئ وهو الابداع ، مثل خلق العقول والنفوس السماوية وكذلك خلق العناصر الأولى أو الاسطقسات الأربعة بتعبير الفلاسفة وهى الماء والنار والهواء والتراب ، وهى مخلوقات أقدم فى الوجود بالزمان مما خلق منها بعد ذلك • والثانية ، خلق تكوين وهو خلق أشياء من أشياء مخلوقة قبلها كالعناصر الأربعة التى خلق منها بعد ذلك الموجودات ذات المواد والأجسام كالجماد والنبات والحيوان والانسان •

والفرق بين الخلق إبداعا من لا شئ ، والخلق تكوينا من شئ ، هو أن الابداع ايجاد الشئ من لا شئ ، والخلق ايجاد شئ من شئ ، ولذلك قال تعالى : « **بديع السموات والأرض** » (البقرة : ١١٧ ، الأنعام : ١٠١) وقال تعالى : « **خلق الانسان** » ولم يقل بديع الانسان • والابداع أعم من الخلق فالابداع ايجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة ، ويقابل الاحداث لكونه مسبوقا بزمان • والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين ، بان يكون الابداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة ، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة(٢) •

وحسبنا أن نشير الى بعض الآيات التى تشير الى خلق العناصر الأولى التى خلقت منها الأشياء ذات المواد والأجسام خلقا تكوينيا • فعن عنصر الماء يقول تعالى : « **وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان**

---

(٢) الجرجانى : التعريفات ، ص ٣ ، القاهرة ١٩٣٨م •

عرشه على الماء » (هود : آية ٧) · ومن الماء خلق كل شيء حي نباتا وحيوانا وإنسانا « **وجعلنا من الماء كل شيء حي** » (الأنبياء : آية ٣٠) « **والله خلق كل دابة من ماء** » (النور : آية ٤٥) · وعن عنصر النار وما خلق منه يقول تعالى : « **والجان خلقناه من قبل من نار السموم** » (الحجر : آية ٢٧) ، وقوله تعالى مشيرا الى معارضة إبليس لأمر الله له بالسجود لآدم : « ... **قال أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته من طين** » (الأعراف : ١٢ ، ص : ٧٦ ، الرحمن : ١٥) · أما عن عنصر التراب ، فيظهر ذلك فى قوله تعالى : « **يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب** » (الحج : ٥) · وقوله تعالى : « **ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون** » (الروم : ٢٠) · وتشير بعض الآيات الى عنصر الهواء سواء كان ممتزجا بغيره كالدخان أو كان رياحا ، وذلك فى قوله تعالى : « **ثم استوى الى السماء وهي دخان** » (فصلت : ١١) وقوله فى آية جامعة : « **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** » (البقرة : ١٦٤) ·

وينص القرآن على أن الله هو خالق الشمس والقمر والنجوم والكواكب ، وما ينشأ عنها من الليل والنهار والظواهر الكونية الأخرى « **وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون** » (الأنبياء : ٣٣) :

وتفرد الله بالخلق أمر يوضحه القرآن بجلاء ، وينكر على الذين ادعوا شركاء لله فى الخلق مع أن هؤلاء الشركاء مخلوقون : « **والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون** » (النحل : ٢٠) ، ويحقر القرآن من شأن هؤلاء فيقول : « **إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب** » (الحج : ٧٣) ، « **واتخذوا من دون الله آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون** » (الفرقان : ٣) ·

ويشير القرآن الى أن عملية الخلق لا تقتصر على الخلق الأول أو النشأة الأولى ، وإنما هى عملية مستمرة متجددة ينفرد بها الله تعالى

ومن ثم كان هو الخلاق دائما وخلقه لا ينقطع ولا يقف عند حد « **إن ربك هو الخلاق العليم** » (الحجر : ٨٦) « **إنما أمره إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون** » (يس : ٨٢) • وإذا كان الخلق الأول فى النشأة الأولى هو ما نجده ونعلمه الآن من وجودنا ووجود الموجودات الأخرى غيرنا ، فإن الخلق متجدد مستمر ، فلم ينته فعل الخلق أو تأثير الله فى الكون بما خلقه فى ستة أيام ، بل إن الخلق مستمر حيث يخلق الله أشياء بعد أشياء ومن أشياء باستمرار ، فيخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى وينبت النبات ويخلق نفوسا وأرواحا لحيوانات وأناس يوجدون ويولدون كل لحظة وآن « **إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون ، فالق الاصباح** » (الأنعام : ٩٥ - ٩٦) •

واذا كانت عملية الخلق مستمرة متجددة هكذا ، فإن إعادة الخلق فى النشأة الأخرى فى الحياة الآخرة تمثل استمرارا لعملية الخلق وامتدادا لها أيضا ، فهو تعالى المبدىء المعيد « **الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون** » (الروم : ١١) • فهناك اذن نشأتان أو خلقان : خلق تم فى الماضى وخرج به العالم من العدم الى الوجود ، وخلق آخر سيتم فى الآخرة يوم البعث والنشور ، وبين الخلقين أو هاتين الحلقتين من الخلق خلق آخر مستمر متجدد كل يوم يمثل حلقة وسطى تربط بين الحلقتين السابقتين ، فكأن الوجود كله يمثل سلسلة متصلة الحلقات من الخلق والايجاد فضلا عن عناية الله الدائمة بالكون وموجوداته وحفظه لكل مافى العالم وتسخيره له بمقتضى علمه وقدرته ومشيئته تعالى •

وسوف نرى فيما بعد الى أى حد كان مذهب أبى البركات فى وجود العالم متفقا أو مختلفا عن تصور الاسلام لخلق العالم ووجوده •

٢ - مذهب المتكلمين فى حدوث العالم :

قنع جمهور المسلمين وعلماؤهم بما ورد بالقرآن خاصا بمسالة وجود العالم وأنه مخلوق لله تعالى • ولم تكن هذه المسالة لتثير اهتمام علماء ومتكلمى الاسلام إلا بتأثير عوامل متعددة دفعتهم الى أن يطرحوها على بساط البحث ويسبروا غورها فى محاولة لمعرفة حقائقها وأسرارها خصوصا وأن القرآن قد أشار فقط الى أهم الأصول والمبادىء التى بها يثبت

أن الكون بكل مافيه انما هو مخلوق لله تعالى وأن عملية الخلق مستمرة ، وعناية الله بالكون وموجوداته دائمة لا تنقطع • ولا ينبغى أن نتسوقع أن يعرض القرآن تفصيلا أكثر من هذا ، فهو ليس كتاب فلسفة وانما هو كتاب عقيدة وشريعة ، وحسبه أن يقرر أصول العقيدة بالقدر الذى يلائم عقول العامة والخاصة معا •

ولعل من أهم تلك العوامل ، وجود الدهريين والطبائعيين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقا لخالق ، بل انهم أنكروا وجود الله أصلا • فالعالم عندهم كان فى الأزل على الصورة التى هو عليها الآن بأفلاكه وكواكبه وسائر أركانه ، وقالوا بالطبع المحيى والدهر المفنى(٣) ، وهم الذين أخبر القرآن عنهم فى قوله تعالى : « **وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، ان هم إلا يظنون** » (الجاثية : ٢٤) •

أما العامل الثانى ، فهو ظهور حركة الترجمة منذ القرن الثانى للهجرة وازدهارها فى عصر العباسيين ، حيث ترجمت مؤلفات عديدة تحمل تراث اليونان فى الطب والمنطق والفلسفة والفلك وغيرها • وقد تضمن تراث أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأبرقلس الذى ترجم الى العربية ، مذاهب هؤلاء فى قدم العالم وأزليته • وقد رأى مفكرو الاسلام أن مثل هذه المذاهب تتعارض مع جوهر العقيدة الاسلامية فتنبهوا الى هذا الفكر الأجنبى الوافد ، خصوصا وقد تأثر به بعض فلاسفة الاسلام أمثال أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (٣١١ هـ) ثم الفارابى وابن سينا بعد ذلك •

وعلى هذا ، بدأ مفكرو الاسلام من المتكلمين والصوفية وعلماء الدين يهتمون ببحث ما صار عندئذ مشكلة وجود العالم وهل هو مخلوق حادث أو قديم أزلى • وانتهى جمهورهم الى ما يتسق وما ورد به القرآن من أن العالم مخلوق حادث • وقصدوا بالمخلوق أنه من فعل الله تعالى وبإرادته الحرة المطلقة وقدرته اللانهائية • وعنوا بالحادث أنه لم يكن ثم كان أى أن

---

(٣) انظر البغدادى : أصول الدين ، ص ٥٩ ، ابن حزم : الفصل ، ج ١ ، ص ١٥ ، الشهرستانى : الملل والنحل : ج ٣ ، ص ٧٩ •

العالم قبل خلق الله له ، كان مسبوقا بمدة زمانية هى مدة عدم كان العالم فيها معدوما ، وأن نهاية هذه المدة هى بداية خلق العالم التى أراد الله أن يخلق عندها العالم • والحدوث بهذا المعنى هو الحدوث الزمانى الذى يعنى كون الشىء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، بخلاف الحدوث الذاتى عند الفلاسفة ، والذى يعنى كون الشىء مفتقرا فى وجوده الى الغير وليس شرطا أن يكون مسبوقا بزمان عدم ، بل يكون وجود الشىء محايث فى الزمان لوجود موجده ، ويكون الموجد سابقا لما يوجده سبقا بالذات لا بالزمان(٤) •

وقد انبرى كثير من المتكلمين خلال القرون المتلاحقة يقدمون أدلة وبراهين يثبتون بها خلق الله للعالم وأن العالم حادث حدوثا زمانيا اى مسبوقا بعدم ، وأن الله كان فى الأزل ولم يكن شىء معه ، ثم خلق العالم بعد ذلك فى الوقت الذى أراد • ولعل أهم من أثرى هذه المسألة بحثا واستدلالا ، بعض المعتزلة أمثال القاضى عبدالجبار (ت ٤١٥ هـ) وبعض الأشاعرة أمثال الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) ، ثم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (ت ٤٧٨ هـ) ثم حجة الاسلام أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) ، وكذلك الفيلسوف الظاهرى ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) •

وليس يتسع المجال هنا لأن نعرض بالتفصيل لجهود هؤلاء المتكلمين واستعراض أدلتهم أو براهينهم على حدوث العالم • وحسبنا أن نشير الى أهم الأفكار التى تعتبر أصولا لمختلف الأدلة التى قدموها لاثبات مذهبهم ، بوجه عام • وتتمثل هذه الأفكار والأصول عندهم فيما يلى :

(أ) إن الموجود على ضربين ، فهو إما قديم لم يزل ، وهو المتقدم على غيره فى الوجود الى غير نهاية وهو الله ، وإما محدث ، وهو الموجود بعد عدم وهو كل موجودات العالم سوى الله تعالى • فالقديم الأزلى واحد لا شريك له هو الله تعالى ، وكل ما عداه سواء كان متقدما على غيره فى الوجود أو تاليا لغيره فى الوجود ، فهو حادث ولابد له من محدث هو الله •

---

(٤) انظر جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ، ص ٣١ ، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤ ، ٥٤١ •

(ب) إن المحدث أو الحادث يرتبط ارتباطا وثيقا بالزمان حيث يوجد بعد زمان لم يكن فيه موجودا ، فوجوده بعد زمان هو مدة عدم ، وفى زمان هو بداية وجوده بعد عدمه • فالحادث إذن هو ما له أول وبداية ، ويستحيل وجود حوادث لا أول لها ، وكل مالا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث مثلها •

(ج) إن العالم كله مخلوق لله ، خلقه في الوقت الذى أراد فيه أن يبدأ الخلق ، ولا يجب أن نسأل عن العلة أو السبب فى تخصيص هذا الوقت بالذات لبداية الخلق ، فهو تعالى لا يسأل عما يفعل • واذا كان ولابد من السؤال فإن الاجابة عنه فيما يقول الغزالى هى أن التخصيص من شأن الارادة دائما ، فهى من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وارادة الله القديمة اقتضت وخصصت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه رغم تماثل الأوقات بالنسبة له تعالى •

(د) إن فعل الخلق والايجاد لم يصدر عن الله وجوبا ولزوما وبالضرورة ، بحيث يقال انه لم يكن بوسعه إلا أن يخلق ، وانما صدر عنه الخلق بإرادته الحرة وقدرته اللامحدودة وعلمه بما يجب ومالا يجب •

هذه هى أهم الأصول التى أقام عليها جمهور المتكلمين مذهبهم فى حدوث العالم • أما ابن حزم ، فقد أقام أدلته وبراهينه لاثبات حدوث العالم على أصول تستند الى فكرة التناهى ، تناهى العالم بكل موجوداته وان كل متناه فله أول ، وكل ما له أول فهو محدث • أما اللامتناهى فليس له أول ومن ثم فلا سبيل الى وجوده بالفعل ، وعلى هذا يثبت تناهى العالم والزمان والمكان ، ويبتنى من هذه الأفكار كل أدلته على حدوث العالم(٥) •

وقبل أن نترك هذا المقام ، نود أن نشير الى أن بعض الأساتذة الباحثين المعاصرين(٦) قد ذهبوا الى أن قول بعض المعتزلة أمثال الشحام

(٥) انظر ابن حزم : الفصل ، جـ ١ ، ص ٢٠ — ٢١ ، القاهرة ١٣١٧هـ

(٦) من هؤلاء د• يحيى هويدى فى كتابه « دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية » ص ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، زهدى جاد الله فى كتابه « المعتزلة » ص ٥٩ — ٦٠ ، وأيضا :

7 MaCdonald ; Development of Muslim Theologyp· 159

والخياط والكعبى والجبائيين أبى على وابنه أبى هاشم ، بشيئية المعدوم يفيد اعتقادهم بقدم العالم • ونحن نختلف مع هؤلاء فيما ذهبوا اليه ونعتقد بصحة ما ذهب اليه استاذنا الدكتور أحمد صبحى من أن مسألة « شيئية المعدوم » ينبغى أن تلحق بمبحث المعرفة عند المعتزلة دون مبحث الوجود ، ومن ثم فلا يكون لها علاقة بشبهة القول بقدم العالم ، وقدم الأجسام والجواهر(٧) • خاصة وأن المعتزلة يقدمون أدلة صريحة على حدوث الأجسام وحدوث العالم ، الى جانب أدلة أخرى يثبتون بها استحالة وجود قديم ثان مع البارى تعالى يشاركه القدم(٨) •

٣ ـ مذهب الفلاسفة فى قدم العالم :

إذا كان جمهور علماء المسلمين ، والمتكلمون منهم خاصة قد قالوا بحدوث العالم حدوثا زمانيا ، وأثبتوا ذلك بالدليل والبرهان ، فإن فلاسفة الاسلام فيما عدا الكندى والغزالى ، ممن ظهروا قبل أبى البركات قد اعتنقوا القول بقدم العالم وأزليته متأثرين فى ذلك ـ كما أشرنا من قبل ـ بالفكر الفلسفى اليونانى • فقد تأثروا بعالم المثل عند أفلاطون وقدم موجودات هذا العالم من العقول والنفوس المجردة عن المادة ، كما أخذوا عنه وعن أرسطو فكرة قدم المادة أو الهيولى الأولى ، اللامحدودة واللامتعينة عند أفلاطون ، والمتحركة حركة دائمة عند أرسطو ، والاثنان تصورا هذه المادة موجودة مع الاله منذ القدم أو لم تزل موجودة معه •

وكان أفلوطين زعيم المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، وأبرقلس أحد كبار فلاسفتها ، أكثر تأثيرا فى فلاسفة الاسلام الذين قالوا بقدم العالم وخاصة الفارابى وابن سينا • فقد تأثر هذان الفيلسوفان بفكرة الأقانيم وصدور الأقنوم الثانى أو العقل الأول فى سلسلة الصادرات ، عن الأقنوم الأول الذى هو الاله ، وعن هذا الأقنوم الثانى بدأت الكثرة فى الموجودات المجردة والمادية لأن الأقنوم الأول يستحيل أن يكون له علاقة بالمادة • وعلى هذا ، تكون موجودات العالم قد وجدت عن الأقنوم الأول مباشرة وبصورة

(٧) انظر د• أحمد صبحى : فى علم الكلام ، جـ ١ ، ص ٢٩٨ ـ ٣١٦ •

(٨) انظر عبدالجبار : المغنى ، جـ ٤ ، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٦ ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٧١ ، ٢٧٧ ، ٢٨٤ •

غير مباشرة عن طريق الفيض أو الصدور . وأما تأثير أبرقلس فى هـــذه المســـألة ، فيتمثل فى أنه راح يلتقط من آراء وأفكار أفلاطون وأرسـطو وأفلوطين ما استطاع به أن يصوغ أدلة أو حججا عديدة لاثبات قدم العالم وهى التى عرفت فى العالم الاسلامى بـ « حجج أبرقلس على قدم العالم » .

وكانت أكثر الأفكار التى صاغ منها أبرقلس حججه أفكارا أرسطية ، فإذا كان قد أخذ عن أفلاطون فكرة قدم المثل العقلية وأزليتها ، وعن أفلوطين فكرة الجود الالهى ،فإنه أخذ عن أرسطو أفكارا عديدة تفيد قدم العالم مثل فكرة القوة والفعل وان الاله لم يزل صانعا بالفعل ، ففعله ومفعوله أزليان معه ، وكذلك فكرة أزلية الحركة والزمان ، وفكرة استحالة فناء العـــالم وأنه أبدى كما هو أزلى ، وغير ذلك من أفكار أرسطية(٩) .

وتجدر الاشارة الى أن كثيرا من مفكرى الاسلام على اختلاف مذاهبهم قد تصدوا للرد على أبرقلس ونقض حججه هذه . ومن هؤلاء يحيى النحوى الذى خصص كتابا لهذا الغرض أسماه « كتاب الرد على أبرقلس » وكذلك فعل ابن حزم ، ثم جاء الغزالى فرد على الفلاسفة عامة قولهم بقدم العـــالم وانتقد أدلتهم جميعا فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وتابعهم فى هذا الاتجاه متكلم أشـــعرى كبير كان معـــاصرا لأبى البركات هو الشـــهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) حيث ذكر حجج أبرقلس فى « الملل والنحل » ثم انتقـدها فى « نهاية الأقدام » أيضا(١٠) .

وما يهمنا هنا هو القول بأن الفـــارابى وابن ســـينا ، قد عبرا عن مذهبيهما فى قدم العالم بنظرية عرفت واشـــتهرت فى الأوســـاط العلمية

---

(٩) عن حجج أبرقلس فىقدم العالم ، انظـــر الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ، د. عبدالرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ٣٤ — ٤١ ، د. يحيى هويدى : دراسات فى عـلم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ١٦٤ — ١٧٠ .

(١٠) انظر ابن حـــزم : الفصل جـ ١ ، ص ١٥ — ١٩ ، الغـــزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٧٤ — ١٤٠ ط ٢ ، الشهرستانى : نهاية الأقدام ، ص ٤٥ — ٤٩ ، مصارعة الفلاسفة ص ١٠٥ وما بعدها .

والفلسفية العربية والاسلامية بنظرية الفيض أو الصدور أو نظرية العقول العشرة ، شاعت نسبتها الى ابن سينا أكثر من نسبتها الى الفارابى لأن ابن سينا هو الذى دعم أصولها وهذب أنساقها واضاف اليها من عنده ما وجده لازما لاتساقها وسوف نرجىء الحديث عن أصول هذه النظرية الى موضع آخر حيث نعرض نقد أبى البركات للنظرية وأصولها .

وتتمثل أهم الأصول التى أقام عليها ابن سينا مذهبه فى قدم العالم ، فيما يلى :

(أ) إن وجود العالم ، واجب عن وجود البارى تعالى ولازم له ، فالعالم موجود صدر عن الله لا على سبيل الخلق والايجاد ، بل على سبيل الوجوب واللزوم . وعلى ذلك فليس معنى وجود العالم أنه لم يكن ثم كان ، بل معناه أنه وجب وجوده بوجود ذات البارى ، فلم تتقدمه ذات البارى بالزمان وإنما هى متقدمة عليه تقدما بالذات كتقدم العلة على معلولها ، وحجتهم فى هذا ، هى أن العالم اذا كان ممكنا فى ذاته ووجد بغيره ، فقد وجب وجوده بهذا الغير ، وهذ حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب ، فإن المسبب أبدا يجب بالسبب فيكون جائزا باعتبار ذاته ، واجبا باعتبار سببه . ثم إن السبب يتقدم المسبب بالذات وإن كانا معا فى الوجود . وذلك مثلما تقول تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى . فالحركتان متحايثتان أى معا فى الزمان والوجود ، ولكن إحداهما (حركة اليد) علة وسبب للآخر (حركة المفتاح) ، والأولى سابقة على الثانية سبقا ذاتيا لا زمانيا . وكذلك الحال فى وجود العالم عن البارى تعالى(١١) .

(ب) وما دام العالم موجودا عن البارى تعالى ، فهو إذن دائم الوجود بدوامه . أما أنه موجود بوجوده ، فلأن وجود العالم بغيره لا يستدعى حدوثه عن عدم ، لأن العدم لا تأثير له فى الايجاد ، ومن ثم فسبقه ليس شرطا فى تحقيق الاحداث ، وأما أنه دائم الوجود بدوامه ، فلأن وجود الشىء

---

(١١) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ١ مقالة ٤ فصل ١ ، ص ١٦٥ - ١٦٧ ، التعليقات ص ١٤٣ ، الاشارات ، ما بعد الطبيعة ، ص ١٠٤ - ١٠٦ .

بالشيء لا ينافى كونه دائم الوجـود به ، فالعلة اذا كانت تامة العلية فإن معلولها يكون معها دائما بدوامها(١٢) •

(جـ) إن الزمان والحركة والحوادث لا تتناهى ، فلا أول لها ، وما لا أول له فهو قديم ، وبذلك يكون العـالم قديما • واذا كان الحـادث عند المتكلمين هو ماله أول ، وكان القـديم هو مالا أول له ، فإن العـالم بهذا الاعتبار - فيما يقول ابن سـينا - يكون قديما عندهم ، لأنهم يثبتـون اللاتنـاهى فى الزمان والحركة والحـوادث والنفوس البشرية ، وإذ هى عندهم موجودات لا تتناهى ، فلا أول لها • أما المتناهى عندهم فهو الجسم والعلل والمعلولات ، إذ إن اللاتناهى فيها مستحيل • وسندهم فى التناهى واللاتناهى هو أن ماله ترتيب وضـعى أو ترتيب طبيعى فلابد أن يـكون متنـاهيا ، وما ليس له ترتيب وضـعى أو طبيعى فإنه يجوز أن يـكون لا متناهيا(١٣) •

وقد راح ابن سينا يدعم مذهبه فى قدم العـالم بإقامة عدة براهين أو أدلة يثبت بها أن العالم قديم وليس حادثا كما ذهب المتكلمون • وكان مذهب ابن سـينا هذا أبعد المذاهب الفلسفية عن التصور الدينى لخـلق العالم ومن ثم ووجه بالنقد العنيف كما أشرنا من قبل •

ثانيا - نقد مذهب القائلين بحدوث العالم :

قبل أن نستعرض نقد أبى البركات لمذهب القائلين بحدوث العـالم وهم المتكلمون ، نذكر هنا ملاحظتين :

أولاهما ، أنه يعرض نقده من خلال ما يشبه أن يكون حوارا أو مناظرة بين القائلين بحدوث العـالم والقائلين بقـدمه ، ونلاحظ أنه يتبنى أقوال القائلين بالقدم ويضـيف اليها أفكارا وردودا من عنـده ينقد بها مذهب القائلين بالحدوث ، وهو ما يجعلنا نزعم بأن الآراء النقدية التى يجريها على

---

(١٢) ابن سينا : الشـفاء ، الالهيات ، جـ ٢ مقالة ٦ ، فصـل ٢ ، ص ٢٦٦ ، مقالة ٩ ، فصل ١ ، ص ٣٧٣ - ٣٧٦ •

(١٣) ابن سـينا : النجاة ، القسـم الطبيعى ، ص ١٣٨ - ١٤٠ ، القسم الالهى ، ص ٢٥٢ - ٢٥٥ •

لسان القائلين بالقدم إنما هى آراؤه وانتقاداته هو وإن كان قد أفاد فيها من بعض آراء الفلاسفة السابقين عليه كالفارابى وابن سينا ·

والثانيـة ، هى أنه يصنف القائلين بالحدوث فيذكر أنهم فرقتـان إحداهما أصحابها من أهل النظر ، والثانية مقلدة ، ويعرض لمقالة كل فرقة منهما ويرد عليها وينتقدها على حدة ·

وسوف نعرض هنا لنقده لمذهب القائلين بالحدوث جميعا وبوجه عام ، وذلك على ثلاثة محاور كالتالى :

١ ـ نقد قولهم بمدة عدم سابقة على خلق العالم :

ذهب القائلون بالحدوث الى أن العالم حادث مخلوق لله تعـالى وأنه خلقه بعد مدة عدم سبقت خلق العـالم ، والمخلوق المعلول فى وجـوده لا يتصور مخلوقا إلا بايجاد بعد عدم ، فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث المخلوق عند من يتصوره محدثا مخلوقا · وليس للعدم السابق بداية زمانية ، بل له نهاية هى بداية زمان الوجود ، فلا بداية للمدة المقـدرة للعدم السابق للوجود ، ونهايتها هى وقت بداية العالم · والخالق قبـل خلقه العـالم كان موجودا بغـير خلق ، مدة لا بداية لها ، ونهايتها بداية إيجاد العالم ·

وينقد أبو البركات ـ بلسان القائلين بالقدم ـ مقالة هؤلاء من عـدة وجـوه :

(أ) ان هذا القول يفيد التعطيل لله تعالى مدة ما قبل الخلق ، وهـو محال فى حقه تعالى · ذلك أن خالق العالم لم يزل قادرا لا يعجز ، وجوادا لا يبخل ، وليس معه ضـد يمانعه ولا ند يشـاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه ، واذا كان الله فيما لم يزل قادرا عالما جـوادا ، فهو فيما لم يزل خالقا موجدا · والعـالم المخلوق هو مبدعه وموجده ولم يزل معه موجودا ، ولا يتصور أو يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله فيها غير موجد ولا خالق بحيث يكون عاطلا معطلا عن الفعل والخلق ، وهو القادر الجواد · ومن ثم فلا يجوز القول بأنه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق ·

(ب) إن القول بمدة عدم سابق على خلق العالم ، هو مجرد تصور يبنى على فهم وجود العالم الذى هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره عن موجده الذى هو واجب الوجود بذاته ، فيفرق العقل بين الممكن والواجب وبين المعلول وعلته من حيث يتصور سبق الواجب على الممكن والعلة على المعلول . وقولهم بأن المخلوق محدث ، والمحدث لا يكون محدثا إلا بعد عدم سابق ، قول حق ، لكن العدم فى هذا الموضع هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل والمتصور أن الله تعالى موجد العالم ، وليس للعالم بنفسه أن يوجد بذاته ، وإنما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وإمكان الوجود ، حتى يكون وجوب وجوده من موجده كما قلنا . وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها أنه معلول تابع فى وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدما زمانيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء أن وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .

(ج) ان مدة العدم السابق على وجود العالم هى مدة زمانية ، لكن لا تأثير لها فى الحدوث والخلق ، ورفعها لا ينفى حدوث العالم ووجوده عن موجده ، فليس هناك علاقة علية بين وجود العالم وحدوثه وبين الزمان . ويتضح لنا ذلك عندما نسأل القائلين بها : هل هذه المدة محدودة مقدرة ضرورة بمثل يوم أو شهر أو سنة أو أكثر ، أم يكفى فيها أى مدة كانت ؟. فإن قالوا انه يكفى أى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، يقال لهم : هل يكفى بدل السنة شهرا واحدا ، وبدل الشهر يوما ، وبدل اليوم ساعة ثم دقيقة واقل من دقيقة ، فإنهم سيوافقون على ذلك ، وحينئذ يظهر لهم وللمتأمل أن الزمان لا تأثير له فى الحدوث ، لأن المؤثر لا يكون كثيره فى التأثير مثل قليله ، وإنما يكون كل التأثير لكل الأثر ، فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ، ولم يرتفع شىء من معنى الحدوث ، فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث وإنما يؤثر فى ضعف التصور . وعلى هذا ، فالتأثير

للبعدية ، فالموجب هو البعدية لا الزمان ، والزمان يوضح البعدية إذا أشكلت ، فإذا علمت بغيره فقد تم العلم بإمكان الوجود التابع لوجوب الوجود واستغنى فى ذلك عن الزمان فى الحدوث ٠

فثبت بهذا ، أن المدة الزمانية التى زعموا أنها سبقت وجود العالم لا تؤثر فى معنى حدوث العالم ووجوده عن واجب الوجود ، ويكون الحدوث إذن حدوثا معلوليا لا حدوث زمانيا(١٤) ٠

٢ ـ إلزامات عليهم لا مهرب لهم منها :

ولا يكتفى أبو البركات بهذا النقد المباشر ، وإنما يدعم نقده بأن يلزم القائلين بالحدوث بإلزامات لا مهرب لهم منها ، وأهم هذه الالزامات هى :

(أ) إلزام أول :

حاول بعض القائلين بالحدوث الهروب من هذه الانتقادات السابقة لأبى البركات فقالوا بأن الزمان مخلوق مع خلق العالم ، وهو مقدار الحركات ، والحركات محدثة مع المحركات ، فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل الله عن الفعل والخلق ٠

ويرد أبو البركات على ذلك بقوله انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين خلق الخالق والعالم المخلوق بحيث ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم بزمان ، فذلك قولنا ومذهبنا ، وبه يرتفع الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة والتعطيل ٠ ومن جهة أخرى ، فهل تقولون بأن للعالم بداية زمانية هى أول يوم ووقت خلق فيه ، لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله ، أم لا ؟٠ فإن لم تقولوا بيوم هو أول يوم ، ووقت هو أول وقت من أوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره ، فقد وافقتمونا ، واتفقت المسألة بيننا فى المعنى وصار الحدوث هو الحدوث المعلولى لا الزمانى ٠ أما ان قلتم بيوم هو أول يوم ووقت هو أول وقت لا زمان قبله ولا خلق قبله ، فهو قول باطل ، لأنكم توافقون معنا على أن الخالق القادر الجواد الذى ابتدأ خلقه فى هذا اليوم والوقت كان يمكنه فى التقدير والتصور أن يخلق قبل أن خلق فى هذا اليوم ، وان رفضتم ذلك فقد عجزتم قدرته تعالى وكابرتم المعقول فى الامكان ٠

---

(١٤) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ ٠

وما دمتم توافقوننا على امكان الخلق قبل ذلك اليوم والوقت ، فقد أثبتم زمانا فيه إمكان الوجود من المتحركات والساكنات ، قبل العالم الذى فرضتموه فإن الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون ، وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقد رفعتموهما ، ولا يرتفعان إلا لشىء وسبب مما قيل من عدم قدرة أو جود أو معين أو غيره • فكيف تقولون أن الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها(١٥) •

(ب) إلـزام ثـان :

ويلزم عليهم أبو البركات بإلزام آخر يبطل قولهم بمدة عدم سـابق غير متناهية البداية ، ونهايتها هى بداية خلق العالم ، بقوله إنكم لا شـك تقولون بأن الزمان والمدة والدهر والسرمد الذى سبق وجود العالم مخلوق لله ، فنقول هل يتقدم الخالق على ذلك الزمان بزمان أم لا • فإن تقـدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان ، وكذلك الدهر والسرمد ، وان لم يتقـدمه بزمان فقد سلمتم بوجود مخلوق مفعول لم يتقدمه خالقه وفاعله بزمان ، وهو قولنا ، فلم لا تقولون فى باقى المخلوقات مثل هذا ، ومن ثم لا يضطركم اعتقادكم الى تعطيل الجواد عن جوده وايجاده مدة لا نهاية لها(١٦) •

(ج) إلـزام ثالـث :

ويقال للقائلين بالحدوث : كيف بدأ الله الخلق فى اليـوم أو الوقت الذى بدأ فيه ، وهل كان يقدر أن يخلقه قبل ذلك بيوم أو أيام أم لا • فإن قلتم إنه لا يقدر ، فقد عجزتم القدرة الالهية • وان قلتم انه تعـالى كان يقدر ، قلنا فلماذا لم يفعل فيخلق قبل هذا اليوم •

فإن قالوا لأنه تعالى لم يرد خلق العالم إلا حين خلقه ، فهو قـول مردود ، إذ لماذا اختصت الارادة بذلك الوقت واليـوم دون غيره مما قبله أو بعده ، والأوقات متساوية متشابهة فى القـدم • فإن قالوا بأن الارادة الالهية من شأنها تمييز الشىء عن مثله ونظيره وإرادة الله عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يتميز عنه بحال • واستدلوا على ذلك بخلق الأجسام التى

---

(١٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٠ •

(١٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٢ •

زعموا أنها تتناهى الى الفلك الأعلى وليس بعده غيره ، يقال لهم ، ولم لا يكون قبل هذا الجسم غيره ، ولم لم يخلق وراءه جسما آخر ؟ • آلأنه عجز عن ذلك ، أم لأنه بخل بذلك • تعالى الله عن هذا وذاك • وقد أجابوا عن ذلك بقولهم بأن مالا يتناهى لا يصح أن يوجد ، وقد أراد الله بداية الخلق حين بدأ ، وكما لا يصح السؤال عن العلة فى كون حركة الفلك من المشرق الى المغرب ، ولماذا لم تكن على خلاف ذلك ، فكذلك لا يسأل عن العلة فى هذا • وإنما الارادة الالهية القديمة الأزلية ميزت اليوم الأول من بداية الخلق عن مثله فى الأزل ، كما ميزت هذا الحد للأجسام ، وهذه الجهة لحركة الفلك ، والارادة الالهية عندنا تميز الشيء عن مثله ولا يعترض بلم لأنه لا لم لذلك •

(د) إلزام رابع :

ويتابع أبو البركات إلزاماته ، فيرد على جوابهم السابق الذى استندوا فيه الى أن الارادة الالهية تميز الشيء عن مثله فى الأزل ومن ثم ميزت وخصصت ذلك الوقت الذى بدأ فيه وجود العالم رغم تماثل الأوقات وتشابهها •

يدحض أبو البركات هذا الجواب ، على أساس أن الارادة الالهية اذا كانت تميز الشيء عن مثله ، فهل هذا التمييز فى العقل والتصور أم فى الوجود والأعيان • فإن قالوا انها تميزه فى العقل والتصور لكان معنى هذا وجود ميزة معقولة متصورة يتميز بها هذا الشيء ، فتكون بمثابة فصل مميز عند العقل ، وهم يقولون بأنه لا فصل ولا ميزة • وان قالوا إن الارادة تميزه فى الوجود فهو قول باطل ، لأن التميز كان قبل الوجود حتى حصل الوجود ، فكيف كان إذن هذا التميز • وليس الأمر كذلك فى المقادير ، لأن المقدار يتصور للشيء قبل إيجاده فى ذهن موجده ، ويتصور فى الوجود كما هو موجود ، وكذلك القول فى الجهة وغيرها • فكيف ميزت الارادة الالهية المعقولة فى علم الله تعالى وقتا عن وقت قبل خلق مميزات الأوقات(١٧) •

---

(١٧) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٤ ــ ٤٥ •

(هـ) إلـزام خامس :

ويتمثل هذا الالزام فى القول بأنه اذا كان العالم قد حدث بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجـودا ، فقد حـــدث عن سبب ، وذلك السبب ليس هو الأول الذى كان موجودا مع عدم العالم فى تلك المدة غـير المتناهية ، لأنه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال ، فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجده وان تجدد حال فما المتجدد وممن . إن القول بأنه تعالى أراد خلق العالم بعد أن لم يكن مريدا له ، يفيد تجدد الارادة الالهية وهو ما يفيد بالضرورة إثبات التغـــير عليه من كونه غير مريد الى صيرورته مريدا ، وكذلك لأن هـــذه الارادة الجديدة حادثة فما الذى أحدثها ، وهو تعالى لا شريك له ولا ضد له ولا ند له ، ولا مقتض يقتضيه ولا باعث يبعثه ولا سائل يسأله . ان القول بأنه أراد بعد أن لم يكن مريدا يثبت أيضا كونه محلا للحـــوادث ، وهم يرفضون كل هذه المحالات التى نتجت عن قولهم ، فوقعوا فى التناقض .

ولا يفيد قولهم فى دفع هذا الالزام ، بإرادة قديمة له تعالى ، أراد بها فى القدم خلق العالم حين خلقه ، وأن ذلك مثله ـ ولله المثل الأعلى ـ كمثـل إنسان يريد فى يومه ويعزم على فعل شىء فى غده ، فهو يفعـــل فى غـده بإرادته وعزيمته السابقة بالأمس .

لكن أبا البركات يدحض ردهم هذا ويبطله ، على أساس أن ما ذكروه يعتبر قياسا مع الفارق ، لأن الانسان يريد ويعزم فى يومه على ما يفعـله فى غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليقة بما يكون فيهما من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها ، أما الارادة القديمة فى الأزل فكيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية ، مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايجاد ، فبماذا يعين وقت البداية من تلك المدة وليس فيها ما يميز وقتا عن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصـل مميز عن مميزات السنين والشـــهور والأيام ، ولا يخالف فى القدم القبلى وقت لوقت فى المعقول ، فبماذا يعين الوقت المـــراد بالارادة القديمة التى لا تتناهى مدتها فيما مضى .

ومن جهة أخرى ، فإنه اذا حان وقت بداية خلق العالم ، فلابد من تجدد شيء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من ارادة أخرى أو عزيمة ، ولا يمكن أن يكون الفاعل حين يفعل ، قبل فعله وفي وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها ، وموجبات الفعل هي مثل علم بعد جهل ، وقدرة بعد عجز ، وقوة بعد ضعف ، أو ارادة بعد لا ارادة أو عزيمة ، وموجبات الارادة معلومة وهي موافقة الدواعي والمقتضيات ، وانصراف الصوارف والموانع ، فإذا لم يكن شيء من هذه كلها ، فالمعلول مع علته ، والمسبب مع سببه لا يتأخر عنه في الزمان ، والموجد مع موجده ، لايمكن غير هذا . فثبت بطلان ما قالوه(١٨) .

٣ - نقد دليلهم على الحدوث :

استدل القائلون بالحدوث الزماني على مذهبهم بدليل وضعوه في صورة قياس فقالوا : إن الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين (مقدمة صغرى) . وكل مالا ينفك عن المحدث فهو محدث (مقدمة كبرى) ، واذن فالجواهر التي هي الأجسام محدثة ، فالعالم حادث (نتيجة) .

وينتقد أبو البركات حجتهم أو دليلهم هذا فيبطله حيث يقول بأن المقدمه الصغرى لا تشارك المقدمة الكبرى في حد أوسط على الحقيقة ، ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الاكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة . وعلى ذلك فالقياس خاطيء ولا ينتج المطلوب الذي أرادوا إثباته . ذلك أن قولهم « لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين » لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد ، لأنه إما أن يعني به آنه لا ينفك عن حركة واحدة بعينها وهي المحدثة ، أو لا تنفك عن حركة مطلقة تلك التي لا تسلم أنها محدثة ، ويخالف على حدثها من خالف على الحدث مطلقا ، فهي مصادرة على المطلوب الأول . والأجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين . والحركة المطلقة قديمة عند من يقول بقدم العالم . واذن فلا يصح قولهم (الحركة والسكون المحدثين) ، فالمقدمة الصغرى ان صدقت بمحمولها المطلق فهي المطلوب الأول أو قرينته ومعه كاللازم في الوجود والعقل ، يصدق بها من

(١٨) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٣ - ٣٤ .

يصدق بالمطلوب من غير حاجة الى المقدمة الكبرى . وكذلك قولهم فى الكبرى (وما لا ينفك عن المحدث أولا يفارق المحدث فهو محدث) غير مسلم ، لأن المحدث قد يعنى به المحدث الزمانى وقد يعنى به المحدث الابداعى اى المعلوم الذى له موجد ولا يسبقه موجده بزمان ، ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى بالمعنى الثانى .. وعلى هذا ، فقد غالطوا فى الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما ، وفى النتيجة ، فلا محصول لهذا القياس ، ومن ثم يسقط الدليل(١٩) .

كانت هذه هى المحاور الثلاثة التى دار حولها وعليها موقف أبى البركات النقدى من مذهب القائلين بحدوث العالم ، ونلاحظ أن أبا البركات خلال نقده هذا قد بث بعض أفكاره الخاصة بمذهبه فى وجود العالم ، ولعل أهم هذه الأفكار ما يلى :

١ – إنه يوافق المتكلمين على أن العالم مخلوق لله تعالى ومن فعله ، لكنه يختلف معهم فى معنى المخلوقية والاحداث ، فعلى حين يرون أن المحدث المخلوق هو الذى تقدم وجوده زمان لم يكن فيه موجودا ، هو زمان عدم ، يرى هو أن المخلوق قد لا يكون مسبوقا بزمان أو مدة زمانية كان فيها معدوما ، وذلك لأنه أثبت أنه لا تأثير للزمان فى المخلوقية والايجاد ، ومن ثم فالعالم مخلوق وان لم يسبقه خالقه بمدة وزمان . فالعالم اذن مخلوق قديم لله تعالى ، والقول بقدم العالم لا يتعارض مع كونه من فعل الله ومن مخلوقاته خلق خلقه بعلم وارادة وقدرة .

٢ – ان القول بمدة زمانية لا متناهية البداية ونهايتها هى بداية خلق العالم قول باطل فى نظر أبى البركات من حيث يفضى الى محالات أهمها تعطيل الله عن الفعل والخلق خلال تلك المدة ، وتجدد الارادة له وكونه محلا للحوادث ، فضلا عن أنه يفيد حدوث تغيير فى ذات الله تعالى من حيث أراد بعد أن لم يكن مريدا ، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وخلق بعد أن لم يكن خالقا ولا يمكن أن يكون الفاعل حين يفعل ، قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها . فبطل قولهم . انه تعالى كان فى الأزل ولم

---

(١٩) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٣١ .

يكن شيء معه ثم خلق العالم في الوقت الذى أراد • وقد رأينـــا كيف أنه أبطل قولهم بأن الارادة القديمة الواحدة أرادت خلق العالم فى الوقت الذى حددته لأن من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره •

٣ - ان الله تعالى لم يزل جوادا خالقا فاعلا قديما فى الأزل ، والعالم مخلوق قديم لله تعالى • فهو مخلوق من حيث هو معلول له ومفعول له ، وهو تعالى موجده فى القدم • وهو قديم من حيث انه لم يسبق خلقه له وايجاده له زمان عدم لم يكن العالم فيه موجودا •

وفى ذلك يقول أبو البركات : « ••• وإشباع النظر يظهر أن المخلوق هو المعلول المفعول وان لم يتقدمه فاعله بزمان ، بل يكون معه فى الوجود معا لا يرتفع عنه عند الفعل المرتاض بالنظر معنى المعلولية والمفعولية ، لكونه غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا ، وأن الزمان لا يلزم أن يكون دخوله بين العلة والمعلول ، والفــاعل والمفعـــول شرطا فى العلية والمعلولية والفاعلية والمفعولية ، وان الزمان لا يتصور له مبدأ زمانى غير مسبوق بزمان ولا يكون له قبل لا قبل له ولا بعد لا بعد له(٢٠) •

ثالثا - نقد مذهب القائلين بقدم العالم (نظرية الصدور) :

واذا كانت نظرية الصدور المشائية هى المرآة الحقيقية التى تعكس مذهب الفلاسفة المشائين المسلمين فى قدم العالم وتعبر عنه أصدق تعبير من حيث تضمنت أهم أصول هذا المذهب ومبادئه ، فإن أبا البركات حين يوجه سهام نقده الى هذه النظرية فكأنه يضرب فى صميم المذهب لا لأنه يرفضـه بإطلاق ولكن لأنه وجد فيه وفى النظرية المعبرة عنه بعض المثالب ونقـاط الضعف التى تحد من قيمة المذهب وأحقيته بالاعتقاد • وسوف نرى - فيما بعد - كيف أنه وافق القائلين بقدم العــــالم فى بعض الأفكار والأصـــول وخالفهم فى البعض الآخـــر ، تماما مثلما كان موقفه من القائلين بحدوث العــــالم •

ونود أن نعرض لأصول هذه النظرية ومبادئها بالصـــــورة التى آلت اليها عند ابن سينا ، قبل أن نعرض لنقد أبى البركات لها • ولعل أهم هذه الأصول والمبادىء تتمثل فيما يلى :

---

(٢٠) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٤١ •

١ ـ إن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد . وعلى هذا فإن المبدأ الأول أو واجب الوجود بذاته لم يصدر عنه بذاته إلا موجود واحد بذاته هو العقل الأول فى سلسلة الصدورات التى توالت فى الوجود صادرا بعد آخر . وعلة الصدور هو تعقل المبدأ الأول لذاته ، وإذ هو واحد من كل وجه ، فقد صدر عنه واحد فقط هو العقل الأول .

٢ ـ ان الصادر الأول الذى هو العقل الأول ، هو عقل بالفعل لأنه صادر عن المبدأ الأول الذى هو عقل بالفعل . وهو المعلول الأول عن العلة الأولى . هذا العقل الأول المعلول الأول يصدر عنه ثلاثة أشياء ، فعن تعقله لعلته يصدر عنه عقل آخر بالفعل ، وعن تعقله لذاته بما هو واجب الوجود بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول ، وعن تعقله لذاته بما هو ممكن الوجود بذاته ، يصدر عنه جرم الفلك الأول . ثم تتسلسل الصدورات على هذا النحو ، فكل عقل يصدر عنه ثلاثة أشياء : عقل ونفس فلك وجرم فلك ، وهكذا حتى تنتهى سلسلة الصادرات عند العقل العاشر الذى يسمى بالعقل الفعال ، ومن هنا أطلق على النظرية اسم نظرية العقول العشرة ، فيكون الحاصل فى العالم العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر عشرة عقول وتسعة أفلاك لها تسعة نفوس سماوية .

٣ ـ وللعقل العاشر (الفعال) فى نظرية الصدور مقام معلوم وأهمية بالغة ، ذلك أنهم يوكلون اليه تدبير أمور العالم السفلى الأرضى أو عالم ما تحت فلك القمر ، إذ عنه تصدر موجودات هذا العالم ، فهو واهب الصور والعقول والنفوس الجزئية البشرية ، وهو مصدر كل مافى العالم الأرضى من كثرة .

٤ ـ إن كل ما يصدر عن العقل أى عقل من هذه العقول وحتى ما يصدر عن عقل المبدأ الأول ، إنما يصدر وجوبا وبالضرورة لا وفق إرادة ومشيئة ، وان علة الصدور فى كل ما يصدر من عقول ونفوس وأجرام ؛ إنما هى تعقل العقل لذاته سواء بما هو علة لذاته كعقل المبدأ الأول أو بما هو معلول لغيره وعلة أيضا لغيره كما هو الحال فى بقية العقول .

٥ ـ ان كل عقل ابتداء من العقل الأول الصادر الأول ، هو معلول لما فوقه ، وعلة للعقل الذى تحته وصدر عنه . فكأن موجودات العالم ترتبط فيما بينها بمبدأ العلية بحيث يكون بعضها عللا لبعض ومعلولات

للبعض . والعقل الأول معلول للمبدأ الأول بطريق مباشر ، وبقية العقول والنفوس والأجرام معلولات له ولكن بطريق غير مباشر .

٦ ـ وما دام الأمر كذلك فإن سلسلة الصادرات عللا ومعلولات تتخذ اتجاها واحدا طوليا يبدأ من أعلى حيث المبدأ الأول متجها الى أسفل حتى ينتهي بالعقل العاشر ، فهو اتجاه نازل فقط .

وينتقد أبو البركات هذه النظرية وأصولها من عدة وجوه :

أولا : إن معنى العقل فى لغة اليونان وأرسطو غير معناه فى لغة العرب ، ومع ذلك أخذهما الفلاسفة المشاؤون المسلمون بمعنى واحد ، وهذا خطأ وقعوا فيه . ذلك أن العقل فى اللغة العربية يقصد به الشيء الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها من أن تمضى العزائم بحسبها ، فإن الانسان يؤثر أشياء بخواطره الأولى التى بمقتضى شهوته وغضبه ، وترده عنها فكرته ورأيه ونظره فى عواقب أمره ، فهذا الناظر المفكر الراد عن المخاطر الأولى ، هو الذى يسميه العرب عقلا من حيث يصد الانسان عما هم به كما يصد الناقة عقالها عن الحركة الى حيث تشاء . فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم . أما الذى يسميه اليونان عقلا فهو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل . ولذلك قالوا إن النفس الانسانية مجموع قوتين أولها قوتان : قوة علمية نظرية وقوة عملية . فالذى أرادته العرب بالعقل هو بالقوة العملية أولى ، والذى أراده اليونان بالعقل هو بالقوة العلمية أولى ، فهما وجهان مختلفان .

أما أبو البركات ، فيرى بأن الانسان العالم منا هو العامل ، وما هما اثنان ، ولا النفس مجموع اثنين ، وإنما هى شيء واحد . والعقل والعمل فعلان من أفعال النفس . يعرف الانسان ذلك من نفسه اذا راجع ذهنه عرف أنه هو العالم وهو العامل ، وهو العازم المريد وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين سنحتا فى ذهنه .

ثانيا : إن أصحاب النظرية ناقضوا أنفسهم فى مبدأهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ويبدو هذا التناقض من عدة وجوه : أولها ، أنه لو كان الأمر كذلك ، لكان ينبغي أن تكون الموجودات كلها علة ومعلولا على نسق من لدن الأول الى المعلول الأخير ، ولا تتكثر إلا طولا فلا توجد الا عقول فقط هي علل ومعلولات ولا توجد نفوس وأفلاك وهذا

باطل . ثانيها ، أنهم أوجبوا من كل عقل صادر ثلاثة أشياء لا شيئا واحدا ، حيث يصدر عن كل عقل ، عقل وجرم فلك ونفس فلك ، فخالفوا بهذا مبدأهم حيث صدر عن الواحد أكثر من واحد . ثالثها ، أنهم لم يوجبوا عن المبدأ الأول الا صادرا معلولا واحدا ، مع أنه عندهم عقل وعاقل ومعقول ، فلماذا لم يوجبوا عنه تعالى ثلاثة أشياء تصدر عنه بهذه الاعتبارات مثلما اوجبوها لكل عقل من العقول الأخرى . إن المبدأ الأول أولى بذلك(٢١)

وكان يمكنهم أن يقولوا ان المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته ، يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا في الوجود منه ، كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره ، وكذلك يعقل فيوجد ، ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته ، فيوجد الثاني لأجل أول ، وثالث لأجل ثان ، كما جاء في خبر الخليفة أنه خلق آدم أولا وخلق منه ولأجله حواء ، ومنهما ولأجلهما ولدا ، لست أقول إن الرأى هذا ، لكن هذا في القبل والبعد العلى لا في الزماني حتى لا يخرج عن قولهم أصلا ويكون أحرى وأولى .

ان المشائين قد أخطأوا عندما قصروا عقل الأول على ذاته دون غيره من مخلوقاته ، ومن ثم اقتصروا في فعله وخلقه على ما صدر عنه بذاته عن ذاته ، وجعلوا غيره أسبابا وعللا لصدور المعلولات الكثيرة ، وما ذلك إلا لأنهم لم يقولوا بكثرة معقولاته ومعلولاته ومعلوماته . ان الفاعل الواحد يفعل أشياء بحسب أشياء أخرى سواء كانت تلك الأشياء معلولاته ومفعولات غيره ، كمن يشترى لنفسه عبدا ، ولعبده عبدا ، وقد يشترى العبد نفسه عبدا فيكون عبدا للمولى الأول أيضا لأن عبد العبد عبد أيضا ، فلا عجب أن يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا ، وللنفس بدنا ، وفلكا وللفلك محركا ، فكيف لزم الترتيب الذى نصوا عليه(٢٢) . وأخيرا لماذا لم يجعلوا لكل نفس بشرية علة واحدة على حدة اتساقا مع مبدأهم هذا ، وجعلوا للنفوس على كثرتها علة واحدة هي العقل العاشر الفعال . انهم ان برروا ذلك بقولهم ان النفوس الانسانية متحدة بالجوهر والنوع فإننا لا نسلم لهم ذلك ، وهم لم يثبتوه بالدليل ، وعندنا ان النفوس البشرية ليست كذلك بل هي مختلفة بالماهية والجوهر والنوع .

---

(٢١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٤٩ — ١٥٤ .

(٢٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٥٦ .

ثالثا : إنهم إن كانوا قد أوجبوا عن المبدأ الأول صدور شيء واحد فقط هو المعلول الأول استنادا الى أن المبدأ الأول يعقل ذاته ولا يعقل غيره من الموجودات الجزئية المحسوسة ، تنزيها للأعلى عن الأدنى ، فقد كان ينبغي أن يقولوا مثل ذلك في العقول الصادرة جميعا ، فيكون العقل الأول يعرف ويعقل مافوقه ولا يعقل العقل الثاني الذى هو دونه ويعقل الثالث الثاني الذى فوقه ولا يعقل الرابع الذى دونه ، وهكذا فى بقية ما أثبتوه من العقول ، لكنهم لم يقولوا بذلك ، فناقضوا وخالفوا ما اعتبروه أصلا عندهم .

رابعا : انهم فى نظريتهم هذه ، قد اهتموا بالأفلاك ونفوسها ، فقصروا موجودات العالم العلوى السماوى على عقول عشرة ونفوس تسعة وأفلاك تسعة ، وتركوا الكواكب بأسرها سدى ، لا عقول ولا نفوس لها ، وجعلوا ذلك للأفلاك من جهة الحركات وقالوا انها أجرام شريفة أزلية البقاء ، يستحق كل واحد منها أن يكون له نفس وحياة وهو أحق من الانسان بها ، ونسوا الكواكب على كثرتها فلم يذكروا لشيء منها نفسا ولا عقلا كانهم رأوها فى الفلك كالأجزاء مثلما تكون الأعضاء فى البدن ، وما الأعضاء فى البدن سدى ، لأنهم خصوا كلا منها بقوة من القوى ، فما بال تلك الكواكب قد خلت من هذا ، فلم يوجبوا لها شيئا مما أوجبوه فى الأفلاك ، مع ان الكواكب أولى بذلك لما يظهر من أفعالها بشعاعاتها وأنوارها وقواها وروحانياتها ، وما المتحيرة منها على قلتها أولى بذلك من الثابتة فلكها على عظمها وكثرتها وما نراه ومالا نراه منها .

خامسا : إن كل ما ذكروه فى نظريتهم من أصول ومبادىء هو من قبيل القول المرسل الذى لا دليل عليه ولا برهان ، وقد أوردوه كالخبر ، ونصوا فيها نصا كانه الوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ، ولم يقولوا بوجوبه . وإن زعموا أن ذلك جاءهم عن وحى ، فكان يليق بهم ويجب عليهم أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون ، فالذى بنوا عليه نظريتهم ، قد ثبت بطلانه بالتعقب والنظر ، وظهر أنه غير واجب ولا ملزم ولا متسق بعضه مع بعض(٢٣) .

---

(٢٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

سادسا : إن أصحاب النظرية جعلوا الصدور في الصادرات كلها عللا ومعلولات على سبيل الوجوب واللزوم والضرورة ، فأثبتوا العلية التى ترتبط بها موجودات العالم ولكن بوجه منقوص ، حيث سلبوا الارادة من كل علة فاعلة وخاصة عن المبدأ الأول الفاعل الاول . وقد أثبت أبو البركات أن الفاعل الأول إنما يفعل بإرادة وحكمة يدل عليهما ما نجده في الوجود من نظام وإحكام وإتقان ، ولا يمكن أن توجد هذه الأمور في موجودات العالم على سبيل الطبع أو الضرورة أو الاتفاق الذى تنتفى فيها الارادة . بل إنه أثبت الارادة والحكمة فى الأفعال المحكمة المتقنة التى تصدر عن الانسان منا فنصفه بأنه مريد حكيم ، فأولى بذلك العلة الأولى التى هى الفاعل الأول ، فهو مريد على الحقيقة لما يفعل عالما بما يفعل ، راض عما يفعل ، ولو سلبنا عنه الارادة والحكمة لكان فعله بالطبع كما تفعل النار فى الاحراق والشمس فى الحرارة والانارة والثلج فى التبريد ، وقد أثبتنا أن للفاعل الأول إرادة قديمة وارادات متجددة تسبق كل فعل من أفعاله « أراد فجاد ، وجاد فأوجد ، وأوجد فأراد ، وهكذا وجدت الموجودات عنه .

وهكذا استطاع أبو البركات أن يقوض الدعائم والأصول التى أقام عليها الفارابى وابن سينا نظرية الصدور التى أرادوا بها التعبير عن مذهبهم فى قدم العالم . وقد سبق أن عرضنا نقده لمذهب المتكلمين فى حدوث العالم . ونقول هنا إن نقده لهؤلاء وأولئك لم يكن بغرض طرح مذهب كل منهما جانبا طرحا يتضمن رفضه للمذهبين كليا وجزئيا ، وإنما قصد من وراء نقده لهما أن يبين أولا تهافت أهم أصول كل من المذهبين وعدم أحقيتها بالاعتبار من حيث لا تثبت بمحك النظر وعمق التأمل ومنهج الاعتبار ، ثم ليثبت ثانيا أن كل طرف منهما قد أصاب فى أشياء وأخطأ فى أشياء ، وأن الحقيقة بكاملها لا تتوفر لأى منهما ، ممهدا بذلك لعرض مذهبه الخاص فى وجود العالم ، وهو المذهب الذى أدى به اليه منهج الاعتبار الذى سلكه .

وسوف نلاحظ كيف أن هذا المذهب يحمل فى طياته من الجديد ما يجعله مذهبا متفردا يقدم تصورا جديدا لوجود العالم يقترب الى حد بعيد من التصور الاسلامى وان كان يعتمد على أصول عقلية ومنطقية تضمن له أن يوضع فى مصاف المذاهب الفلسفية الاسلامية الجديدة فى عصره وفيما بعد عصره أيضا ، وهو ما سنعرض له فى الفصل التالى .

الفصل الثانى

مذهب أبى البركات فى وجود العالم

ويشمل :

أولا : العالم مخلوق قديم لله تعالى

ثانيا : الخلق وترتيب الموجودات

أولا ـ العالم مخلوق قديم لله تعالى :

١ ـ رأينا فى الفصل السابق ، ومن خلال الموقف النقدى لأبى البركات من آراء السابقين فى مسألة وجود العالم ، كيف أنه انتقد القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا على ما قال به المتكلمون ، وقال هو بالخلق أو الحدوث المعلولى الذى يقضى بأن كل موجود من موجودات العالم هو معلول ومفعول لفاعل وعلة هى المبدأ الأول أو الله تعالى ، فالعالم وموجوداته مخلوقات لله تعالى سواء كان قد خلق بعضها خلقا إبداعيا أى من لا شىء كالعقول والنفوس السماوية أو خلق بعضها خلقا تكوينيا أى من شىء كخلق الانسان من الماء والطين ، فالكل مخلوقات الله ومفعولاته ومعلولاته سواء كان بطريق مباشر أو بطريقة غير مباشرة .

وكذلك انتقد القول بصدور الموجودات عن الله واجب الوجود بذاته صدورا ضروريا وجوبيا لازما تنتفى معه الارادة الالهية فى الفعل والخلق على ما قال به الفلاسفة المشاؤون ، وقال هو بالخلق باعتباره فعلا إراديا محكما لله تعالى ، ورأى أن لله إرادة قديمة أزلية وإرادات حادثة متجددة تدخل فى علية الحوادث المتجددة فى الوجود . وعلى ذلك فإن ما يوجد عن الله لا يوجد على سبيل الضرورة أو اللزوم أو الطبع أو الاتفاق ، وإنما يوجد عن علم وإرادة وقدرة إلهية .

٢ ـ ويدعم هنا مذهبه فى خلق العالم وأن الله خالق كل شىء بقوله ان الأول الواحد القديم هو خالق العالم وموجوداته بأسرها ، قديمها وحديثها ، وحده لا شريك له فى جوده وخلقه وملكه وأمره . وقد خلق الله الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام جوده ، وخلق الحوادث شيئا بعد شىء ، وقد خلق ما خلق بإرادته ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، فأوجبت إرادته خلقه ، وأوجب خلقه إرادته . مثال ذلك أنه أراد خلق آدم الذى هو الأب فخلقه وأوجده ، واقتضى وجود الأب من جوده وجود الأم حواء ، واقتضى وجودهما وجود الابن فخلق الابن ، وهكذا تسلسلت المخلوقات وصدرت عن إرادته وجوده ، خلقا بعد خلق ، وخلقا قبل خلق « أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود . فإن قيل : ولم أوجد ؟ قلنا لأنه أراد فجاد . وان قيل : ولم أراد ! قلنا لأنه أوجد . فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضا من جوده السابق اللاحق » . ومن ثم فإن تسلسل وجود

الأشياء المحدثات واستمرارية عملية الخلق والايجاد ، يرجع الى ارادة الله وجوده الذى لا ينقطع ، فكونه خالق فعال راجع الى كونه تعالى مريد جواد ، فهو الفعال لما يريد •

٣ — ولا يجد أبو البركات حرجا فى القول بأن لله تعالى ارادة قديمة أزلية وارادات حادثة متجددة • ونستطيع أن نزعم أنه يرجع موجـــودات العالم القديمة الى الارادة الالهية القديمة ، ويفسر ما نراه من خلق متجدد مستمر للمخلوقات الحادثة المتجددة ، بإرادات الله الحادثة • ومعنى هذا ، أنه يرفض القول بإرادة واحدة قديمة تكون مصدرا وحيدا لقديم الموجودات وحادثها ، وهو لا يأبه بما اذا كان مذهبه هذا يفضى الى كون الله تعـــالى محلا للحوادث المتمثلة فى الارادات الحادثة والأحوال المتجددة ، وان كان قد حاول تبرير مقالته هذه فى تعدد الارادات الالهية •

ويحاول أن يدفع ما قد يثار من اعتراضات على قوله هذا ، فيقـــرر بأن إثبات ارادات حادثة لله تعـــالى يماثل إثبات ارادة قديمة له • فإذا كان المعترضون لم يجدوا حرجا ولا شناعة فى اثبات ارادة قديمة تكون الذات الالهية محلا لها • فإن قيل بأن الارادة الالهية الواحـــدة القديمـة هى لله تعـــالى من ذاته وقديمة بقدمه ، قال هو ، وكذلك الارادة الحديثة له تعالى من ذاته القديمة لأن السابق من جوده بالإرادة السابقة ، أوجب عنده ارادة لاحقة ، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد ارادة وجبت فى حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته ، وهكذا ، هلم جرا •

ويرى أبو البركات أن الذين أثبتوا لله إرادة قديمة واحدة ، ونفـوا وجود ارادات حادثة ، تنزيها له تعـــالى عن أن يكون محلا للحوادث ، هؤلاء قد وقعوا فى خطأ فى الفهم والتصـــور ، لأن التنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة فى كونه تعالى محلا لها ، فكونه محلا لارادة قديمة فى معتقدهم ، يماثل كونه محلا لتلك الارادة ولارادات حادثة فى معتقدنا ، ولا خلاف لأن كلا المعتقدين يثبت كونه تعالى محلا للارادة ، هـــذا فضلا عن ان إثبات هذا وذاك له تعالى لا يتعارض مع التنزيه(١) •

---

(١) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٥ — ٤٦ •

ونحن نخالف أبا البركات فيما ذهب اليه من إثبات ارادات كثيرة متجددة حادثة لله تعالى ، ولا نقنع بما ساقه من تبرير لذلك . فقد خلط بين الارادة فى ذاتها وبين فعاليات هذه الارادة ، إذ ليس من المعقول أن يكون لله إرادة مستقلة بإزاء كل فعل أو خلق يصدر عنه ، وإنما الأحق فى العقل والتصور أن تكون له تعالى ارادة واحدة قديمة لها فعالياتها أو أفعالها الحادثة المتجددة فيكون وجود الموجود الحادث بفعل أو أمر من أوامر أو فعاليات الارادة القديمة ، ويكون هذا الفعل أو الأمر وان بدا حادثا إلا أنه فى الأصل يرجع الى تقدير الارادة القديمة الواحدة . ومثل ذلك - ولله المثل الأعلى - كمثل الانسان فله ارادة واحدة ، تتجدد أفعالها أو فعالياتها أو آثارها فى كل يوم وآن ، ولا يزعم أحد أن للانسان ارادات متعددة تفسر أفعاله الارادية المتعددة المتجددة الحادثة طوال سنى عمره . ولو صح ما ذهب اليه أبو البركات ، لكان معنى ذلك أن لله ملايين بل بلايين الارادات تفسر بلايين الأفعال الالهية التى توجد عنها بلايين المخلوقات فى الماضى والحاضر والمستقبل ، وهو مالا يقول به عاقل ولا يتصوره أيضا ، ومن ثم تكون الموجودات الحادثة المتجددة ، سواء كانت متعاقبة أو متحايثة هى أفعال وآثار أو معلولات للارادة الواحدة القديمة .

وأيضا ، فإن ما ذهب اليه أبو البركات فى تبرير قوله بإرادات حادثة متجددة لله تعالى ، بأن هذه الارادات تفسر مرادات الله الكثيرة المتجددة مثل قبوله الدعاء من الداعى ، وإحسانه الى المحسن المطيع ، وإساءته الى المسىء ، وقبوله توبة التائب ، وغفرانه للمستغفر ، وما شابه ذلك مما يجرى فى العالم كل لحظة وآن ، هذا القول فى نظرنا غير معقول ولا مقبول ولا يؤدى الى النتيجة التى قال بها أبو البركات(٢) .

صحيح أن هذه الأفعال كلها مرادات لله تعالى ، وصحيح أيضا أنها حوادث متجددة فى كل حين وفى كل زمان ومكان ، لكنها جميعا لا تؤدى الى القول بإرادات متعددة ، بل يمكن تفسيرها بإرادة واحدة لله ، ذات فاعليات وآثار متجددة ، يرتبط كل أثر أو فاعلية منها بفعل أو مراد

---

(٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٤٧ .

من هذه المرادات ، وإلا فهل من المعقول أو المتصور أن نفسر فعاليات العقل فينا بوجود عقول متعددة حادثة فى نفوسنا ، حين نعقل شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء ، من المعقولات والنظريات والادراكات التى تمارسها فى كل لحظة وآن ، ان ذلك يعنى أننى عندما أعقل أو أفهم شيئا أو أحكم حكما عقليا بشيء أو استنبط شيئا أو أقول بفكرة أو نظرية أو وجهة نظر جديدة ، أن كل شيء أو فعل من هذه الأفعال العقلية يقتضى وجود عقل خاص بها فى نفسى ، ولو كان كذلك لما وسعت نفسى عدد هذه العقول · والحق الواضح والمعقول والمتصور هو وجود عقل واحد فى الانسان له أفعال ومعقولات وأنظار متجددة متلاحقة ترجع اليه بذاته وهو واحد ·

ويحاول أبو البركات تبرير مقالته هذه أيضا بقوله إن الحوادث المتجددة التى توجد فى الوجود فى كل لحظة وآن ، كل منها يوجد بعد أن لم يكن موجودا ، فلابد لفاعلها من ارادة حادثة جديدة ، لأن الفاعل إنما يفعل الشيء بعد أن لم يكن فعله ، بحال أو سبب تجدد له ، فأوجب عنده فعله بعدما لم يكن يفعل ، سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجز ، أو قوة بعد ضعف ، أو معرفة بعد جهل ، أو ارادة بعد لا ارادة ، أو تجدد دواعى تقتضى الفعل ، أو زوال صوارف كانت تمنع منه ، سواء كان الفاعل يفعل بالطبع أو بالارادة أو بالبديهة أو الحكمة(٣) ·

والرأى عندى هو أن ما ذهب اليه أبو البركات هنا صحيح ، لكنه صحيح فقط بالنسبة لكل فاعل سوى الله تعالى ، سواء كان انسانا أو غيره · فلابد فى الفعل الانسانى الحادث من وجود موجباته من الارادة والقدرة والعلم ووجود دواعيه وزوال الصوارف والمعوقات المانعة عن وقوع الفعل ، أما بالنسبة للفعل الالهى فالقدرة أزلية أبدية لا محدودة وكذلك العلم ، وكذلك الارادة ، فالموجبات موجودة وهى الارادة القديمة الأزلية والعلم المحيط والقدرة اللامتناهية ، والدواعى متوفرة وهى التى أقرها أبو البركات نفسه ممثلة فى الجود الالهى ، والموانع مرتفعة لأنه لا ضد له تعالى ولا ند ولا شريك يمانعه أو يضاده فى مراداته ، وقد أقر بذلك

---

(٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٤٨ ·

أبو البركات أيضا • وقياس الغائب على الشاهد هنا لا يصح لأنه قياس مع فارق هائل يضع تمايزا لا محدودا بين الاله الخالق وبين الانسان المخلوق •

٤ ـ ويرتبط فعل الخلق والايجاد عن المبدأ الأول الذى هو الله تعالى ، بمنظومة إلهية تنتظم الجود الالهى والقدرة والعلم والارادة الالهية ، فوجود الموجودات عن الله تعالى يرجع الى جوده وقدرته وعلمه وارادته ، وليس هناك فصل بين هذه المسببات أو الموجبات للوجود • وان كان كل منها يتميز عن الآخر بحقيقته ومعناه ، فليس الجود هو العلم ، وليس أحد من هذين هو الارادة ، وكلها لله تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، وبها جميعا أوجد ويوجد ما يوجده بحيث يقال ان جميع الموجودات سوى المبدأ الأول ، إنما وجدت عنه ومنه وبه واليه ، بمعنى أنها عنه صدرت ، ومنه بدأت ، وبه تدوم ، واليه مآلها فى الغاية(٤) •

ويوضح لنا ذلك ببيان تصوره لكيفية وجود العالم وموجوداته عن الله تعالى ، فيقول بأن ما قاله الفارابى وابن سينا فى المعلول الأول (العقل الأول) وما صدر عنه (نظرية الصدور) ، أولى بأن يقال فى المبدأ الأول • واذا لم يكن فى المبدأ الأول إمكان وجود بذاته ولا وجوب وجود بغيره كما هو الحال فى المعلول الأول ، فإن له تعالى الجود والتعقل والعلم والقدرة والارادة ، وبها جميعا أوجد ما أوجده بحيث يقال إنه تعالى جاد فاوجد ، وأوجد فجاد ، علم فخلق ، وخلق فعلم ، وعلم فخلق ، فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان ، موجودا أولا ،ثم بجريرته ولأجله ، إما من جهة تصوره له أو ايجاده له ، موجودا آخر ، وذلك الموجود الأول أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره • ويكون مثل ذلك ـ ولله المثل الأعلى ـ كمثل الانسان فيما يقدر عليه ، حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجله بيتا ، ومن أجل البيت وتحسينه يتخذ نقشا وزينة وسترا وفرشا ، وكذلك يقتنى فرسا ، ولفرسه مركبا وزينة يزينه بها ، فهو المتخذ لها ، لكن للفرس ،

---

(٤) المصدر السابق ص ١٥٨ •

وإيجاده إياها للفرس إنما لأجل نفسه حتى يكون فرمنـــه حسناً مجملا ، كذلك يخلق الله الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه : منه ما هو لأجله ومنه ما هو لأجل ما عنه . وعلى هذا الوجه ينزل الغيث من السماء فينبت النبات ثم ينزل فيسقيه ، ثم يثمر النبات فيبرز لحفظ نوعه من شخصه .

وهكذا ، يعرف الأشـــياء من ذاته وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئا لأجـــل شيء ، فتكون موجودات عنه بذاته ، وموجودات عن هـــذه الموجودات ، وكلها عنه أصلا ، فيكون من أفعال الله تعـالى ، القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجـــزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح ، وتقوية قلب انسان وإضعاف قلب آخر ، واحيـاء شخص وإماتة آخر ، واجابة داع وانتصاف لمظلوم من ظالمه ، وكل ما ينسب اليه من الأفعال الجزئية الحادثة فى الأوقات المختلفة ، لا يمتنـــع شيء من ذلك . لأن امتناع ذلك عند الفلاسفة المشـــائين كان بسبب كونه تعـــالى عندهم لا يدرك الجسمانيات ولا يتصور الجزئيات الحادثة ، وقد أبطلنا ذلك كله ، ومن ثم يكون الله تعـــالى بحسب ما أوجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته وعلمه ، أراد الخلق بأسره على ســـبيل الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ، ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصور والتقدير الى الوجود بالفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمانيا ، ويكون الزمنى لأجل الزمنى ، والمتأخر لأجل المتقدم ، والمتقدم لأجل المتأخر . والشخصى لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود(٥) .

وعلى هذا ، تصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ، إما فى صدورها عنه ، وإما فى كونها مقتضى حكمته ، فيتســـق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضـيات كثـيرة دائما وفى وقت ما ، ولا يلزم فى ذلك ما ألزمه المشـــاؤون من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحـد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرســطو أن يصـدر عن

---

(٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٥٩ ـــ ١٦٠ .

الواحد الذى هو المعلول الأول أشياء كثيرة بحسب التصورات والتعقلات الكثيرة • وكما أن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه ، يفعل أشياء كثيرة ، متشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة ، بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها ، فيحسن الى شخص ويسىء الى آخر ، ويحب شخصا ويبغض آخر ، ويشتاق شخصا ويمل آخر ويريد شيئا ويترك شيئا ، على هذا النسق الذى نعرفه من أحوال الناس ، كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز منها وما يجب ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود •

٥ - وثمة نقطة هامة فى مذهب أبى البركات فى وجود العالم ، قد تلتبس على بعض الباحثين فى فلسفته ، وهى أنه اذا كان قد أقر مع المشائين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، فإن مقصوده بذلك غير مقصودهم ولم يرتب عليه ما رتبوه ، لأنهم بهذا المبدأ قصروا فاعلية المبدأ الأول وإرادته على موجود واحد صادر عنه هو المعلول الأول • أما أبو البركات فيثبت طلاقة الفاعلية والايجاد للمبدأ الأول بحيث ينسب اليه كل ما وجد وما يوجد من الموجودات قديمها وحديثها ، عللها ومعلولاتها مستندا فى ذلك الى الجود الدائم والارادات المتجددة لله تعالى والغائية فى أفعاله •

ويوضح لنا مذهبه فى ذلك بقوله إن الواحد بجوده الواحد وإرادته الواحدة لا يصدر عنه إلا موجود واحد ، يستوى ذلك فى الفاعل منا وفى العلة الأولى أو المبدأ الأول ، لكن الله تعالى جواد دائما مريد دائما ، فهو خالق موجد دائما ، ولا يقتصر فعله وخلقه على ايجاد موجود واحد هو المعلول الأول كما قال المشاؤون • ذلك أن الواحد منا بإرادته الواحدة وتصوره الواحد ، وخُلقه الواحد كجوده مثلا ، لا يصدر عنه إلا واحد لا محالة ، فإن صدر عن المريد الواحد فعلان ، فإنما يكون ذلك بإرادتين صدرتا عن خلق واحد فى وقتين أو عن خلقين متشابهين أو متباينين بحسب الفعلين فى الزمان الواحد أو فى الزمانين • والله تعالى واحد أحد ، فرد صمد ، فهو واحد الذات والجود والارادة ، فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده ، واحد لا محالة ، وذلك الواحد أقرب اليه وأشبه به من

سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته ، فهو فاعلة وهو غايته • ثم إن أوجد موجودا ثانيا لأجل الأول ، فهو أيضــا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو للأول غاية أولى وهو الغاية القصوى ، أما بالنسبة للثانى ، فهو ليس الغاية القريبة الأولى ، بل الغاية البعيدة والغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغــاية القريبة ، لأن كل شيء من أجل الغاية البعيدة ، والغاية القصوى البعيدة ليست من أجل شيء •

فإذا خلق الله شيئا ثانيا من أجل ما خلقه أولا من أجل ذاته ، فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيوجد موجـودا لأجل ذاته ، وموجـودا لأجل الموجود الذى أوجده بذاته ، فيوجد ثم يوجد ، ويخلق ثم يخلق ، من أجل أنه يريد ثم يريد ، ارادة تتسبب من ارادة ، وموجودا من أجل موجـــود ، فلا يتوقف إيجاده على موجود واحـد كما قال المشـــاؤون • فالموجودات ، منها ما يوجد عنه لأجل ذاته ، ومنها ما يوجد عنه لأجـــل الموجود الذى وجد عن ذاته ، كما خلق العينين وخلق الرأس من أجلهما ، والشعر من أجل الرأس ، والأسنان من أجل المضغ ، الفكين من أجـــل الأسنان ، وهكذا فى سائر ما نجده فى خلق الحيوان والنبات فى ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه وأغصانه وساقه(٦) •

٦ ــ ويرى أبو البركات أن موجودات العالم منها ما هو قديم أزلى ، ومنها ما هو حادث زمانى ، وكلها من أفعال الله تعــالى وهى نظرة واقعية علمية تقربه كثيرا من التصور الدينى لخلق الله للعالم • وفى هذا الصدد يقول بأن الموجودات على ضربين : **أحدهما** ، يتمثل فيما هو عنه ، وهــذه قســمان ، حيث منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد ، وما هو لأجـــل ما عنه ، ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنــه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، تتضاعف الى نهاية وغير نهاية فى الأزلى والزمنى ، **والثــانى** ، ما هو عما عنه • وعلى ذلك يكون من أفعال الله ما هو قديم آزلى لا يتقدم وجــوده زمان ، مثل علمه بذاته وبالموجود والموجــودات التى صدرت عنــه بذاته

---

(٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٦١ ــ ١٦٣ •

ومنه ، وما هو زمنى حادث ، وهو ما يفعله لأجـل الزمنيات والحـوادث والمتغيرات من الآيات والمعجـزات واللطائف والكرامات . وما يظهـر ويخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات التى لا يقدر عليها غـيره ، ولا يصح أن تنسب إلا اليه وان كانت نسبتها الى غيره هى أيضا نسبتها اليه لأنه العلة الأولى ، وكل ما يقال انه علل ومعلولات فى الوجود إنمـا هى عنه وعما عنه .

ويقترب أبو البركات كثيرا من التصور الدينى للخلق الالهى عنـدما يربط فعل الخلق والايجاد بالعلم والارادة الالهية ويربط العـلم الالهى والارادة الالهية بالأمر الالهى فى الخلق والايجـاد « كن فيكون » ، وكأنه يفسر لنا قوله تعالى : « **إنمـا أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيـكون** » (سورة يس : آية ٨٢) و « **إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** » (سورة النحل : آية ٤٠) . ويوضح لنـا أبو البركات هذه العـلاقة الوثيقة بقوله ان الله تعالى يعلم ما يوجد قبـل أن يوجد قبلية بالذات ، ويريده ويرضاه ويعلم بما يتبـع وجوده وما يلزم عن جـوده . وإرادته الأولى هى لذاته من ذاته لا من سبب آخـر يوجبهـا لذاته ، لأن الارادة الأولى هى قبل المخلوقات بأسرها قبلية بالذات ، وهو بتلك الارادة الأولى علة للوجود بأسره على طريق الجملة والعمـوم ، وعلة لموجـود هو أول الموجودات المخلوقة المعلولة الذى هو رأس الملائكة وأجلها وأشرفها وأقواها وأقدرها وأقربها الى ربه وأعـلاها . ثم ان الله تعـالى يخلق غير ذلك من من الخلق الأزلى والأفعال الزمنية الحادثة بإرادات سابقة ولاحقة ، قديمـة وجديثة ، دائمة ومتبدلة ، يريد فيكون ، ويكون فيريد شـيئا لأجـل ذاته وشيئا لأجل شيء ، فيخلق هيولى لأجل صورة ، وصورة لأجل فعل ، وفعلا لأجل صورة . والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو تصـوره فى العـلم الأول الذى هو علم الأول وارادة كونه ووجـوده لا غير ، فإذا تصور ذلك الشيء وتصور معه إرادة وجوده ، كان كأنه قال « كن فيكون » . لكن قوله « كن فيكون » ليس من قبيل قول العبارة الذى يناجى بها القائل غيره ، بل هو قول العلم والارادة الذى يناجى به القائل نفسه لأنه لا غير

هناك معه يناجيه ، فيكون قوله تعالى للمتصور فى علمه « كن » حاصلا فى الوجود بالفعل فيكون بتقديره وفعله بحسب علمه وتصوره وارادته(٧) ٠

ولا ينبغى الظن بأن ما ذهب اليه أبو البركات من أن العالم مخلوق قديم لله تعالى وأن من موجوداته ما هو قديم أزلى ، ومنها ما هو حادث زمانى ، أنه حاول متعمدا التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأنه بقوله بقدم بعض الموجودات يرضى نزعته الفلسفية ، وبقوله بحدوث البعض الآخر يرضى نزعته الدينية ويتفق مع المتكلمين ووجهة النظر الدينيه ، وإنما ينبغى القول بأن ما ذهب اليه فى هذا وذاك ، إنما أداه اليه نظره العقلى ومنهج الاعتبار ٠ وهو وان قال بأن العالم مخلوق لله تعالى فإنه لا يقصد بذلك ما قصده المتكلمون من أنه وجد بعد زمان لم يكن فيه موجودا وانما يقصد بالمخلوقية والحدوث هنا الحدوث المعلولى لا الحدوث الزمانى ، فالعالم مخلوق حادث بمعنى أنه مفعول ومعلول لله تعالى الذى هو علته وفاعله على الحقيقة ٠

ثانيا ـ الخلق وترتيب الموجودات :

يترتب الخلق بحسب الارادة السابقة واللاحقة فيما يراد وجوده لعينه ، وفيما يراد وجوده لأجل غيره ، وفى كليهما ، ولا تتخصص الارادة الالهية بمعلول أول واحد ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر على ما قال به الفلاسفة المشاؤون ، بل يكون للعلة الأولى التى هى الله تعالى معلول يفعله ويفعل ذلك المعلول معلولا آخر ، ويفعل الله معلولا آخر بخاصيته ويفعل فيه وبه أفعالا خاصة بذاته فى غيره ، وأفعالا من أجل مفعولاته ، بحسب ارادته ، فتكون الخلائق كلها من أفعال الله تعالى ومن فعل الخلق أيضا ومن مجموعهما ، كالزرع مثلا فإنه من الزارع ومن الله المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خلق بحسب ارادته وحكمته وقدرته أصناف المخلوقات ، وقدر منها ما قدره على أن يفعل أفعالا بخاصيته ويفعل هو فيه وبه ٠ وأما القول بتخصيص فعله تعالى بمخلوق واحد هو المعلول الأول ولا يكون له فى غيره فعل ، فهو قول باطل ، كما بطل القول باختصاص علمه تعالى بذاته دون غيره من الموجودات(٨) ٠

---

(٧) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ ٠

(٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢٠٤ ٠

وأما بخصوص ترتيب موجودات العالم السماوى ، فإنه فيما يخص ترتيب الأفلاك ، فالأولى فى النظر هو أن يوجد المحيط من الأفلاك قبـــل المحاط ، وعالم الأرل قبل عالم الكون • وكذلك الملائكة الذين لهم عنايات خاصة بالجسمانيات المحسوسة ، يوجد الأقــدم للأقدم ، والأعلى للأعـلى ، والأعم للأعم ، والأخص للأخص ، على نسبة محدودة فى الوجود لا يحدها علمنا على التفصـــيل ولا يحصيها عددا كما حــدها وعدها الفلاســفة المشــاؤون ، والأقرب فى التحقيق هو وجــود كثرة كثيرة من الكواكب المحســوسة وأفلاكها والذى نراه ونعــرفه منها أقل بكثير مما لا نراه ولا نعـرفه •

وما يقال فى الأفـــلاك والكواكب من حيث الكثرة العددية يقـال فى الملائكة ، فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها ، بل إنه يزيد على ذلك حتى يكون بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيـوان ، فيــكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصـــورة فى المـادة ، ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعهــا وكمالاتها وحالاتها المتشـــابهة • وليس ما نقوله هنا بمظنون ، بل محقق معلوم ، فإن حافظ الصورة على اختلاف الأحوال بالقدم والوجود ، والزيادة والنقصان ، واحد لا محالة ، هو ملقن الأشخاص ومعلمها مالا تحتاج فيه الى تعلم من خواص طبائعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ، كما ذكرنا فى أنواع النبات والحيـــوان من الأشكال والألوان والخواص والقـــوى والأفعال والمقادير وباقى الأحوال ، حافظها فى كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها فى الأزمان ، هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالنظر يدلنا على وجود كثرة كثيرة من الروحانيات الملكية قد يعرفها بعضنا وقـد لا يعرفها البعض الآخر(٩) •

ويتضح لنا مما قاله أبو البركات فى الأفــلاك والكواكب وكثرتها ، وكثرة الملائكة الروحانيين ووظائفهم أنه يخــالف مخالفة تامة ما قال به المشاؤون أمثال الفارابى وابن سينا ، حيث حصروا عدد موجودات العالم

---

(٩) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٧ •

العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر في عشرة عقول وتسعة نفوس لتسعة أفلاك . وما ذلك إلا لأنهم تصوروا الموجودات ورتبوها ترتيبا طوليا نازلا من الأعلى الى ما دونه ثم أوقفوا الصدور أو الفيض عند العقل العاشر (الفعال) . أما أبو البركات فقد ضرب صفحا عن ذلك التصور والترتيب وقال بالخلق المستمر المتعدد طولا وعرضا ، وأن عدد موجودات العالم العلوى والسماوى لا يمكن أن يقع تحت حصر أو يعلمه انسان .

ومن جهة أخرى ، فإن حديث أبى البركات عن الملائكة واختصاص كل ملك منها بنوع من الموجودات السماوية ، والأرضية من الجمادات كالهواء والماء والرياح والجبال وما اليها ومن النبات والحيوان على اختلاف أنواعهما وكثرة أشخاص كل نوع ، أقول ان إثباته للملائكة وان كل ملك موكول بحفظ نوع من أنواع الموجودات ، وكل شخص من أشخاص الأنواع كذلك ، انما يقربه من التصور الدينى للملائكة الذين هم صنف من مخلوقات الله ، حيث تضمن هذا التصور أيضا أن الملائكة مجندون من قبل الله تعالى بحفظ موجودات العالمين السماوى والأرضى ، فبعضهم مسخر لعبادة الله تسبيحا وتمجيدا وحمدا ، وبعضهم مكلف بحفظ موجودات العالم العلوى وملائكة للجنة وملائكة للنار ، وآخرون لحفظ موجودات العالم الأرضى كما ذكرنا ، وفى ذلك كله ما يثبت عناية الله ورعايته للعالم وموجوداته إما بطريقة مباشرة أو بوساطة الملائكة .

ونشير هنا أن فيلسوفا إشراقيا جاء بعد أبى البركات ، هو شهاب الدين السهروردى قد أفاد كثيرا من هذه الأفكار والآراء والتصورات لأبى البركات ، وبنى عليها وبها نظريته فى الوجود النورانى والتى تمثل لب فلسفته الصوفيه الاشراقية .

واذ يثبت فيلسوفنا أبو البركات موجودات عالم السماوات والأرض ، فإنه لم يغفل عن إثبات صنف آخر من الموجودات التى هى مخلوقات الله تعالى وهم الجن .

والذى دفعنا الى ذكر رأى أبى البركات فى هذا الموضوع ، هو أن السابقين عليه من مفكرى الاسلام لم يهتموا ببحث هذا الموضوع بنفس

درجة اهتمامه به اللهم إلا الامام الغزالى فى بعض رسائله . ومن جهة أخرى ، فإن قضية وجود الجن أو عدم وجودهم قضية تثار أحيانا كثيرة بين المفكرين الدينيين وعلماء الدين وبين غيرهم من العلماء والفلاسفة فيما عدا أفلاطون ومن شايعه حيث أثبتوا وجود الجن . والرأى السائد عند هؤلاء العلماء هو إنكار وجود الجن كصنف من موجودات العالم ، وعلى عكس ذلك ، الرأى السائد بين علماء الدين ورجاله . ونجد فيلسوفنا أبو البركات يعقد لبحث هذا الموضوع فصلا قائما برأسه فى الجزء الثانى من كتابه « المعتبر » وهو الجزء الخاص بالفلسفة الطبيعية ، ولذلك يضع هذا البحث فى نهاية بحثه للحيوان وقبل دراسته للنفس الانسانية .

ويصرح أبو البركات بأنه كان قد اعتنق رأيا مؤداه إنكار وجود الجن ، وعلى ذلك انتقد آراء الذين أثبتوا وجودهم وخاصة أفلاطون وتابعيه فى هذا الموضوع . غير أنه عاد فتراجع عن هذا الرأى ، حيث قال بأن التأمل والنظر المستقصى أدى به الى القول بوجود الجن وأنهم نفوس مجردة تحل فى أرواح بخارية هوائية لطيفة كما أن النفس الانسانية مجردة روحانية تحل فى الروح الحيوانى الذى هو بخار لطيف فى بدن الانسان .

ويذكر أبو البركات أن الذين أثبتوا وجود الجن ثلاث فرق :

اولاها : يعتمد أصحابها على ما ورد به الوحى والأنبياء من إخبار بوجودهم وأنهم أشخاص موجودون لا تدركهم أبصارنا فى معظم الأوقات . وأنها أرواح تتشكل بأشكال وألوان وخلق وأقدار محدودة وصور معروفة . وأنهم يتبوؤن الفضاء من ظواهر الأرض وبواطنها ، ولهم معارف تزيد على معرفتنا خصوصا فى الغيب وسابق العلم . ولهم قدرة على أفعال يعجز عنها البشر وأنهم يسمعون ويفقهون ويبصرون ويفهمون وينطقون بلغاتنا وغيرها ويناجى بعضهم بعضا ، ويناجون أرواحنا فى نومنا ويقظتنا ، فيخبرون وينذرون ويبشرون ويحذرون ، ومنهم مؤمنون وكافرون .

ويعلق أبو البركات على مذهب هذا الفريق بقوله ان ما جاء به الوحى والأنبياء هو من المقبولات التى لا نتعرض لردها ولا نعارض فيها(١٠) .

---

(١٠) أبو البركات ، المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٢٩٠ .

وأما الفرقة الثانية : فيعتمد أصحابها على ما قال به أهل النظر والحكمة وخاصة أفلاطون وأشياعه • فقد أثبت أفلاطون وجود الجن استنادا الى القسمة العقلية المنطقية الحاصرة لأصناف الحيوان فقال بأن من الحيوان : حيوانا ناطقا غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات ، وحيوانا ناطقا مائتا وهو الانسان • وحيوانا مائتا غير ناطق هم السباع والبهائم ونحوها ، وحيوانا غير ناطق وغير مائت وهم الجن •

ويعلق أبو البركات على هذا المذهب بقوله إن ما توجبه القسمة المنطقية فى الأذهان لا يلزم وجوده بالضرورة فى الأعيان •

وأما الفرقة الثالثة ، فإن رجالها يستندون فى إثبات وجود الجن والأرواح الى المشاهدة والرؤيا والأخبار الموثوق بها عنهما • ومع هؤلاء قوم من الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرقى والتنجيم والرؤيا • وينسب رجال هذه الفرقة الى الجن ما ورد به الوحى والأنبياء ويزيدون على ذلك بقولهم ان الجن يدخلون فى أبدان الناس ويتصرفون فيها تصرف الأرواح التى خلقت لها ، ويقهرون نفوسهم ، ويخبرونهم بأشياء ، وينفعونهم ويضرونهم ، ويمرضون الأبدان ويشفونها •

ويعلق فيلسوفنا على مذهب هؤلاء بقوله ان الحكم فيما قال به المشاهدون والمخبرون ، كالحكم فى غيره من الأخبار التى يعول فيها على المخبرين فى كثرتهم وأمانتهم وانتقادهم ، ومدى اتفاق كلمتهم واتساق روايتهم والثقة بهم تكون بحسب ذلك ، معتقدة ومظنونة ظنا قويا وضعيفا(١١) •

ثم يعرض أبو البركات رأيه النهائى فى المسألة ، وهو إمكان وجود الجن كنفوس مجردة روحانية حالة فى أرواح بخارية لطيفة ، وأن التغير والتبدل والتشكل بالأشكال والصور إنما يكون لهذه الأرواح • وهذه الأرواح متصرفة متجددة ، متغيرة متبدلة ، لا تبقى أبدا على حال واحدة ، ويكون لها ذلك من حيث هى هوائية بخارية ، أما نفس الجنى فواحدة ثابتة لا تتغير ، وهى هويته وحقيقته • والحال فى نفوس الجن وأرواحها ،

---

(١١) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٢٩١ •

كالحال فى النفوس الانسانية ومحالها التى هى أرواح بخارية لطيفة فى الأبدان • فالروح الحيوانى الذى فى البدن الواحد ، لا يبقى زمانا بشخصه الواحد بعينه ، بل يتحلل ويتبدد بوجوده ، ويستمد بدلا يخلف ما يتحلل ويتبدد ، بالاستنشاق من الهواء ومزجه بما يتصعد اليه من لطيف الأخلاط ، فلا يبقى كذلك بغير ذلك ، فهو يستحيل ويفسد ويتجدد بالهواء والأخلاط والرطوبة والحرارة والأبخرة المتجددة ، فهو دائم التلاشى والاستبدال ، وانما الواحد الثابت فينا ، مع اختلاف ما يختلف واستبدال ما يستبدل ، هو النفس لا الروح التى هى محلها • وكذلك فى الجن فإن نفس الواحد منها ثابتة واحدة لا تتغير ولا تتبدل ، وانما يتغير ويتبدل روحه التى هى محل لهذه النفس •

وكذلك يثبت فيلسوفنا امكان اتصال الجن بنفوس البشر وإعلامهم بأخبار ومعلومات فى صورة رؤى ومنامات يجدها الانسان محققة فى الواقع فى يقظته • وكما ان الانسان مايرى فى منامه ما يعرفه ويجده بما ينذره ويحذره ويبشره من علم ما سيكون قبل كونه ، ثم تصدق رؤياه فى الوجود والحاضر واللاحق ، شهادة يبطل بها الشك والارتياب ، فيعلم أن ذلك الاخبار والاعلام والتعريف من مخبر عالم عارف ، ويتيقن من أن ذلك لم يأته من شخص من الناس فى اليقظة ، فكذلك يمكن لنفوس الجن أن تتصل بنفوس بعض الناس بهذه الصورة وعن هذا السبيل(١٢) •

ونلاحظ أن آراء أبى البركات فى الجن ، تتفق الى حد كبير مع وجهة النظر الدينية وما جاء به الوحى والأنبياء بخصوصهم • ذلك أن فى القرآن الكريم عشرات الآيات التى تتحدث عن الجن ومن هذه الآيات ما يحمل دلالة صريحة على أن الجن صنف من مخلوقات الله تعالى لهم وجود حقيقى • ويبدو ذلك واضحا فى قوله تعالى : « ••• **وجعلوا لله شركاء ، الجن ، وخلقهم** » (الأنعام : ١٠٠) ، وقوله سبحانه : « **وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون** » (الذاريات : ٥٦) ،بل انهم أمم أمثالنا « **وحق عليهم القول**

---

(١٢) أبو البركات : « المعتبر » ، جـ ٢ ، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ ـ ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦ •

في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والانس » (فصلت : ٢٥) • ومن الآيات ما يحمل دلالة صريحة على أن للجن قدرات على إتيان بعض الأفعال والأعمال ، والفعل في ذاته يحمل دلالة على وجود الفاعل لا ريب • ويظهر ذلك في قوله تعالى : « وحشرنا لسليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون » (النمل : ١٧) ، فهم يأتمرون بأوامره وينفذون ما يريده منهم • وكذلك ما كان من تسخير داود عليه السلام للجن حيث يصنعون له المحاريب والتماثيل والقدور وغيرها ، وفي ذلك يقول تعالى : « ••• ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ، ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير • يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » (سبأ : ١٢ - ١٣) • ومن الجن من يأتي بأفعال خارقة للعادة • ويبدو ذلك في قوله تعالى في قصة سليمان النبي وملكة سبأ ، عندما أراد سليمان عليه السلام أن يكون عرش سبأ ماثلا بين يديه : « قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين • قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين » (النمل : ٣٨ ، ٣٩) •

وفي القرآن آيات تفيد أن الجن يعقلون ويسمعون ويبصرون ويخاطب بعضهم بعضا ، ومن ثم يعلمون بعض المعلومات • ويبدو ذلك واضحا في قوله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « وإذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن • فلما حضروه قالوا انصتوا ، فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين • قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه ، يهدي الى الحق والى صراط مستقيم • يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به ، يغفر لكم ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم » (الأحقاف : ٢٩ - ٣١) • وأوضح من ذلك دلالة ما تشير اليه بعض الآيات من أن من الجن أقواما مؤمنين صالحين ، وآخرين كافرين أشرار ، ومن ثم فهم يعلمون الحق والباطل في الاعتقاد ، والصواب والخطأ ، والخير والشر في الأفعال ، ويبدو ذلك في قوله تعالى : « قل أوحي الى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا ، يهدي الى الرشد فآمنا به ، ولن نشرك بربنا أحدا •

وانه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا ٠ وانه كان يقول سفيهنا على الله شططا » (الجن : ١ — ٤) ٠ وقوله تعالى بلسانهم : **« وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك ، كنا طرائق قددا »** (الجن : ١١) و **« وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون ، فمن أسلم فاولئك تحروا رشدا ٠ وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا »** (الجن : ١٤ — ١٥) ٠

وأما الزعم بأن الجن يعلمون الغيب فهو زعم باطل ، بدليل قوله تعالى عنهم حين أرهقهم سيدنا داود عليه السلام بالعمل الشاق ، ومات أثناء وقوفه رقيبا عليهم متكئا على عصاه وهم لا يعلمون بموته : **« فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين »** ٠

ويوم القيامة يحشر الجن مع من يحشر من مخلوقات الله ، ويحاسبون ويكون مصير المؤمنين الصالحين منهم نعيم الجنة ، ومصير الكافرين الأشرار عذاب النار ٠ ونورد هنا آية توضح هذا المعنى كما تشير الى تاثير كفارهم وأشرارهم فى نفوس بعض البشر بالغواية والاضلال وانظر فى ذلك قول الحق تبارك وتعالى : **« ويوم نحشرهم جميعا ، يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم »** (الأنعام : ١٢٨) ٠

وعلى رأس الكافرين العصاة من الجن يقف إبليس وهو زعيمهم ٠ ويتحدث القرآن عن معصيته وخطيئته الكبرى فى آيات كثيرة حيث عصى أمر ربه فى السجود لآدم وان كان قدم مبررات لعدم الاذعان للأمر الالهى بالسجود حيث قال بأنه مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين ، فكيف يسجد ذو العنصر الأشرف لذى العنصر الأخس ٠ **« قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين »** و **« أأسجد لمن خلقت طينا »** (الاسراء : ٦٠) ٠

وقد أشار الشهرستانى الى معصية أبليس هذه واعتبرها خطيئة كبرى تشعبت عنها خطايا وشبهات سبعة كلها تمثل استفهامات إنكارية واعتراضات من جانب أبليس ، وأن الكفار من قوم نوح وهود وصالح وغيرهم من الأنبياء حتى محمد ﷺ ، قد نسجوا على منوال اللعين الأول فى

إظهار شبهاته ، وحاصلها يرجع الى رفع التكليف عن انفسهم وجحد أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم ، إذ لا فرق بين قول هؤلاء : « أبشر يهدوننا » (التغابن : ٦) وبين قول أبليس لله : « آأسجد لمن خلقت طينا » (الاسراء : ٦٠) .

ويرى الشهرستانى أن الشبهات التى أثارها أبليس كانت منبعا ومصدرا لظهور كثير من الفرق الضالة كالحلولية والتناسخية والمشبهة وغلاة الروافض ، والقدرية والجبرية والمجسمة(١٣) .

(١٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٤ ـ ١٩ ، ط الحلبى ، القاهرة ١٩٦٨م .

الباب الرابع

الخلود

ويشمل :

الفصل الأول : وجود النفس الانسانية

الفصل الثاني : خلود النفس

الفصل الأول

وجـود النفس الانسـانية

ويحتـوى :

اولا : تمهيـــد

ثانيا : براهين أبى البركات على وجود النفس

ثالثا : بواعثـه الى هذه البرهنة

رابعا : حـدوث النفس

١ ـ نقد برهان ابن سينا على حدوث النفس

٢ ـ برهان أبى البركات على حدوثها

٣ ـ تعقيـب

اولا - تمهيـــد :

الحديث عن وجود النفس وإثبات هـذا الوجود يحقق في نظـرنا هدفين : أحدهما إثبات وجود الانسان بإعتباره خليفة الله فى الأرض وسيد موجوداتها وهو ما يتصل بمسألة « الوجود » بوجه عام • والثانى ، انه يعد مقدمة ضرورية لاثبات خلودها ، فكأن الحديث عن وجود النفس يتصـــل بموضوع بحثنا من طرفيـه الوجود والخلود • وعلى هـــذا ، فسوف نقصر حديثنا في هذا الفصل على قدر يتضـح به موقف أبى البركات من وجـود النفس وبراهينه عليه ثم نتبعه بالفصل الثانى حيث نعـــرض لموقفه من الخلود •

وقبل أن نعرض لبراهينه على وجود النفس ، يجدر بنا أن نعـــرض للتراث الذى كان بين يديه خاصا بهذه المسألة • لقد كان أمامه تراث علمى خصيب متنوع ، فكان منه ما هو دينى وما هو كلامى ، ومنه ما هو صوفى ، وما هو فلسفى ، ولا شك فى أن أبا البركات قد تمثل هذا التراث بوعى تام وفهم عميق ، وسوف نرى عند استعراض براهينه على وجود النفس الى أى مدى أفاد من هذا التراث وتأثر به •

١ - أما التراث الدينى ، فيتمثل بصفة خاصـة فيما ورد بالقـرآن من آيات كثيرة ذات دلالات صريحة على وجود النفس الانســـانية التى هى جوهر الانسان وذاته وما هيته ، وأنها تختلف عن البدن من حيث طبيعتها وافعالها • ويظهر لنا ذلك واضحا جليا فى قوله تعـــالى : « **ولقـد خلقنـا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه** » (سورة ق : ١٦) • وقوله سبحانه : « **واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة** » (الأعـراف : ٢٠٥) ، وقـــوله عز وجل : « **ونفس وما سـواها فالهمها فجـورها وتقـواها** » (الشمس : ٧ - ٨) • وأيضـــا قوله سـبحانه : « **لا يكلف الله نفسـا إلا وسـعها** » (البقرة : ٢٨٦) • وقوله تعالى : « **يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى الى ربك راضية مرضية** » (الفجر : ٢٧ - ٢٨) • ومعلوم عقـــلا أن المعـانى التى تضمنتها هذه الآيات من الوسـســوسة والذكر والتضرع والالهام والتقـوى والفجور ، والتكليف والأمن والطمأنينة وما يشبه ذلك من أحوال وأفعـال

لا يمكن أن تنسب الى بدن الانسان ، وإنما تنسب الى نفسه وذاته العاقلة ؛ فهى جوهر الانسان على الحقيقة · ولذلك ورد لفظ النفس فى معاجم اللغة العربية بمعنى عين الشيء وحقيقته(١) ·

هـذا ، الى جانب عشرات الآيات الأخـرى التى تلحق المسـئولية الأخلاقية والدينية ، والجزاء الأخروى من ثواب وعقـاب ، تلحقها جميعا بالنفس الانسانية ، مما يؤكد وجودها بدرجة لا تحتمل الشك ·

٢ ـ وأما عن التراث الفلسفى الخاص بمسألة وجود النفس والذى آل الى أبى البركات فى عصره فيتمثل فى دراسات الفلاسفة السـابقين عليه وخاصة إخوان الصفا وابن سينا والغزالى فى المشرق وابن حزم وابن باجه فى المغرب · وقد ترك هؤلاء جميعا تراثا خصيبا يضم كما هائلا متنـوعا من الأدلة والبراهين التى أثبتـوا بها وجود النفس الانسـانية · فها هم إخوان الصفا يقدمون براهين وأدلة يسـتند بعضها الى الرؤى والمنـامات الصادقة التى يراها الأنبيـاء والرسل والصـالحون وكذلك الوحى الذى يتنزل على الأنبياء والرسل خاصة ، ورأوا أن هذه أمور تثبت وجود النفس فى الانسان كعنصر مغاير للبدن وحواسه ، يتلقى هذه الرؤى وتعاليم الوحى السماوى(٢) · وبعض أدلتهم الأخرى يقوم على أساس أن النفس حية بذاتها وأنها أصل الحياة فى كل ما هو حى ، وهى فى الانسـان خاصـة تقوم بانتزاع صور المحسوسات من هيولاها وموادها ، وتدرك المعقولات المجردة ، وتدرك الزمان الماضى ، وتحدس بالمستقبل ، وتتصـور ما يمكن أن يقـع فيه قبل أن يقع(٣) · ويلاحظ أن أدلتهم جميعا تجمع فى أصولها بين وجهة النظر الدينية ووجهة النظر الفلسفية التى نجدها بصفة خاصة لدى كل من أفلاطون والفيثاغوريين ·

---

(١) انظر محمد بن أبى بكر الرازى : مختار الصحاح ص ٦٧٢ ط ٩ ، الفيروز آبادى : القاموس المحيط جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ·

(٢) رسائل اخوان الصفا ، الرسالة الرابعة ، ص ١٥٧ ، ط مصر ، ١٩٢٨م ·

(٣) اخوان الصفا : رسالة جامعة الجامعة ، ص ٦١ ، ٧ ، ٧٣ ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ١٩٥٩م ·

وها هو ابن سينا يقدم لنا أكثر من برهان لاثبات وجود النفس وجوهريتها فى الوقت نفسه(٤) • وكلها براهين تعتمد فى أساسها على الحس والاستدلال العقلى معا • وكان ابن سينا متأثرا فى بعض براهينه بافلاطون وافلوطين وإخوان الصفا ، فيما عدا دليل واحد كان من إبداع المخيلة السينوية وهو برهان الرجل الطائر أو الانسان المعلق فى الفضاء(٥) • ويقدم ابن سينا الى جانب هذا البرهان ، برهانا يسمى بالبرهان الطبيعى السيكولوجى يعتمد فيه على فكرة الحركة الارادية الاختيارية التى تصدر عن الانسان(٦) • وله أيضا برهان الاستمرار الذى يستند فيه الى فكرة أن هوية الانسان وذاته ثابتة فى الزمان لا تتغير مهما طرأ على بدنه وأعضائه من تبدلات وتغيرات بالزيادة والنقصان طوال سنوات عمره(٧) • هذا الى جانب برهان الأنا ووحدة الظواهر النفسية ، ويقوم على أساس أن ما يشير اليه كل انسان منا فى أفعاله وأحواله ومخاطباته بقوله « أنا » إنما يقصد بها ذاته ونفسه(٨) •

وأما الغزالى ، فقد قدم هو الآخر براهين كثيرة لاثبات وجود النفس(٩) • وقد أثبتنا فى بحث لنا ان الغزالى كان متأثرا فى براهينه هذه الى حد كبير ببراهين ابن سينا ، الى جانب ما أضاف اليها من براهين

---

(٤) د• عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق • ص ٢١٨ ، ط ٦ ، القاهرة ١٩٦٨م •

(٥) انظر كتابنا : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى ، ص ٤١ ـ ٤٢ ، ط ١ ، القاهرة ١٩٨٩م •

(٦) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، القسم الطبيعى ، النمط ٣ ، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٢ •

(٧) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٩ ، تحقيق ثابت الفندى ط ٢ •

(٨) ابن سينا : التعليقات ، ص ٧٩ ، ١٦١ تحقيق د• عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٧٣م •

(٩) الغزالى : معارج القدس ، ص ١٨ ـ ٢٧ ، ص ٥ ـ ٥٩ •

من عنده وخاصة ما يسمى بالبرهان الشرعي(١٠) .

أما فلاسفة المغرب السابقون على أبى البركات أو المعاصرون له ، فإنهم بذلوا جهدا كبيرا أيضا فى البرهنة على وجود النفس الانسانية . فها هو ابن حزم . الفيلسوف الظاهرى ، يقدم لنا ثلاثة أدلة ، منها اثنان عقليان ، والثالث دليل نقلى أو شرعى . أما دليله الأول فيؤلفه من فكرة « الأنا ووحدة الظواهر النفسية » وفكرة استمرار هوية الانسان وثباتها فى الزمان رغم تبدل الجسم وأعضائه . وأما دليله الثانى فيكاد يكون نفس دليل اخوان الصفا الذى يستند الى فكرة الرؤى والمنامات وأنها لا تنسب الى البدن بل الى النفس فى الانسان(١١) . وأما دليله الشرعى فيستند فيه الى قول الله تعالى : « **ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم أخرجو انفسكم ، اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق** » (سورة الأنعام : ٩٣) . ويرى ابن حزم أن الأمر والخطاب فى الآية موجه الى شيء موجود فى الانسان هو النفس .

أما ابن باجه (ت ٥٣٣ هـ) وقد عاصر أبا البركات زمنا على ما بينهما من بعد المسافة بين المشرق والمغرب ، فقد قدم لنا أيضا دليلين لاثبات وجود النفس . كان فيهما متأثرا بابن سينا ، أحدهما يستند الى فكرة ثبات الهوية فى الزمان ، والثانى يعتمد على فكرة الرجل الطائر عند ابن سينا(١٢) .

كان بين يدى أبى البركات هذا التراث الفلسفى الاسلامى وذاك التراث الدينى ، وكان بين يديه أيضا تراث أجنبى تمثل فى بعض الأفكار لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . وأقول بعض الأفكار لأننا لا نجد لدى هؤلاء اهتماما يذكر بالبرهنة على وجود النفس ، وان كان كل منهم قد

---

(١٠) انظر كتابنا : الآثار السينوية فى مذهب الغزالى فى النفس الانسانية ص ٤٢ ـ ٥٢ ، القاهرة ١٩٩١م .

(١١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ، جـ ٥ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(١٢) ابن باجه : النفس ، ص ٣٦ تحقيق محمد صغير المعصومى ، دمشق ١٣٧٩ هـ ، رسالة الاتصال ص ١٠٤ تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى .

أفاض فى إثبات ماهية النفس المجردة وخلودها ، وخاصة أفلاطون الذى خصص محاورة بكاملها لبحث خلود النفس والبرهنة عليه ، هى محاورة « فيدون » ٠

ثانيا ـ براهين أبى البركات على وجود النفس :

يمهد أبو البركات لبراهينه على وجود النفس الانسانية ، بأن يوضح لنا أن مفهوم النفس والذات والحقيقة هى بمعنى واحد فى كل شىء وكذلك بالنسبة للانسان ٠ فعندما أقول نفسى ، فإنما أعنى ذاتى وهويتى وحقيقتى التى أعبر عنها جميعا بقولى « أنا » ٠ فنفس أى شىء هى ذاته وحقيقته ٠ ونلاحظ أنه لا يقدم براهينه على وجود النفس بطريقة مباشرة ، فقد كان بخلاف ابن سينا والغزالى ، أكثر ميلا الى العزوف عن تقديم براهين عقلية مباشرة على وجود النفس ، وإنما يشير اليها بطرف خفى ويثبتها فى آرائه وأفكاره المتصلة بدراسته للنفس بوجه عام ٠ ومن ثم فقد كان هناك صعوبة ما فى استخلاص أدلته وبراهينه هذه ٠ ولعل أهمها التى أمكن استخلاصها والوقوف عليها ، تتمثل فيما يلى :

١ ـ برهان البداهة والشعور الأولى :

ويستند هذا البرهان الى فكرة شعور كل إنسان بنفسه وذاته شعورا بديهيا أوليا ينتفى معه كل شك فى وجود هذه النفس أو الذات ، ويكون التعبير الظاهرى عن هذه الحقيقة اليقينية المشعور بها ، من خلال تعامله ومفاوضاته مع الآخرين ٠ ذلك أن كل انسان يستعمل فى مفاوضاته مع الآخرين لفظة « أنا » أو الضمائر الدالة عليها ٠ وليس يعنى أحد بلفظه مالا يتصوره ويفهمه بذهنه ٠ فما من أحد يقول نفسى ونفسك فى مفاوضاته ويشير به إلا الى ذاته وحقيقته ، فإنه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسك ، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمت ٠ وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمت وجهلت ، بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسى وذاتى وبين أن يقول أنا ٠ وما من أحد يعتقد أنه شىء ونفسه شىء آخر ، فإنه إذا قال تألمت نفسى ليس يعتقد أن المتألم أحد

آخر غيره إذا راجع فكره أدنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله . فحقيق أن يكون هذا هو المفهوم الأول من لفظة النفس ، وهى بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجود فليس أحد من الناس محتاجا في اثبات وجود نفسه الى حجة ، فمن هو الذى يشك فى آنه موجود حتى يبين له ذلك بحجة ، وكيف ولا شيء عنده أبين من وجود ذاته . فأنا إذن موجود كنفس وكذات ، وأدرك بهذه البداهة الشعورية كونى كذلك . ومعنى هذا أن النفس أو « الأنا » تشهد بذاتها على وجود ذاتها دون أن تشعر بأدنى درجة من التزييف في هذه الشهادة(١٣) .

ونلاحظ أن هذا البرهان لأبى البركات يعتمد على فكرتين أساسيتين : إحداهما سيكولوجية هى فكرة الشعور الأولى البكر الذى به يشعر الانسان بوجود نفسه وذاته ، شعورا نفسيا باطنيا عميقا لا يشاركه فيه سواه . والثانية هى وعى الانسان الدائم بوجوده دون أن يحتاج للتحقق من هذا الوعى عنده الى حجة أو برهان ، ويكون تعبير الانسان عن حقيقة هذا الشعور وذلك الوعى وموضوعهما ، من خلال مفاوضاته وأحاديثه مع الآخرين بما ينسبه الى ذاته ونفسه من أفعال وأحوال فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ومن جهة أخرى ، فقد كان أكثر الناس تأثرا بدليل أبى البركات هذا ، فخر الدين الرازى فيلسوف الأشاعرة ، فقد أخذ بأفكار أبى البركات فوسعها وهذبهما وبنى بها وعليها برهانا مماثلا لاثبات وجود النفس ، ودفع كل ما يمكن أن يثار من اعتراضات على هذا البرهان ، ليكون حقيقا بإثبات ما وضعه لاثباته وهو وجود النفس(١٤) .

---

(١٣) أبو البركات ، المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

(١٤) انظر الفخر الرازى : الاربعون فى أصول الدين ص ٢٦٤ ، المباحث المشرقية جـ ٢ ، ص ٢٢٤ ، المطالب العالية ص ٦٣٧ مخطوط برقم ١٩٨٣ علم كلام بدار الكتب المصرية .

٢ ـ برهان إدراك النفس لذاتها دائما :

هـذا البرهان يقـوم على أسـاس أن النفس تدرك ذاتهـا ووجـودها إدراكا مباشرا ، وهذا الادراك حاضر عندها لا يغيب عنها أبدا سـواء في حـالة إدراكها لكل مدرك سـواها ، وفي كل فعل تفعله ، أو في حـالة تخليها عن كل مـدرك حسي أو عقلي • ويختلف هـذا البرهان عن البرهان السابق ، في أن هذا البرهان يستند الى فعل الادراك الذي هو فعـل عقـلي خالص • من حيث تدرك النفس ذاتهـا ووجـودها مع كل إدراك آخـر لمدرك سـواها ، وحتى اذا تخلت عن كل مدرك آخر أيا ما كان نوعه ، أما البرهان السابق فيقوم على أساس الشعور البديهي الأولي ، وفرق كبير بين الادراك العقلي والشعور ، فهذا أمر نفسي وجداني ، وذاك ذهني عقلي •

ويشير أبو البركات الى هـذا البرهان بقوله بأن معرفة الانسـان بنفسه التي هي ذاته وحقيقته ، ووجودها ، أسبق وأقدم من معـرفته بكل ما يعرفه ، وهذه المعرفة أشد يقينا عنده من كل ما سواها من المعـارف والمدركات « فإنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسـه عن كل مرئي ومسـموع ومدرك من المدركات الحسـية أو العقلية ، لقـد كان إدراكه وشـعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا لا يغيب عنه » بل إنه في كل فعل يفعـله الانسان يكون واعيا بذاته مدركا لوجودها ويدل بلفظه عليها مع دلالته على الفعل حيث يقول : فعلت كذا وصنعت كذا وفهمت كذا ، وهو بهـذا يدل على ذاته • ومن ذلك يترقى في الدلالة على معـرفة ذات من يخـاطبه ، فشعور الانسان بنفسه وإدراكه ووعيه لذاته يتقـدم على شـعوره بغـيره وإدراكه له ، لكن معرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء(١٥) •

ومن اليسـير علينا ملاحظـة أن أبا البركات قد ضمن هـذا البرهان نفس الفكرة التي أقام عليها ابن سـينا من قبل أحد براهينه على وجـود النفس وهو برهان الرجل الطـائر أو الانسـان المعلق في الفضاء ، وهـو نفس البرهان الذي أخـذ به الغـزالي متابعا فيه ابن سـينا • والبراهين الثلاثة تقوم على فكرة واحدة تقريبا هي أن ادراك الانسان لذاته ووجـوده

---

(١٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٣٠٦ •

إنما هو ادراك حاضر له دائما مهما غفل عن ادراك كل شيء آخر حتى جسمه وأعضائه ، مما يدل على أن الذات التي هي النفس موجودة وأنها شيء غير هذا البدن(١٦) • غير أن أبا البركات يضيف الى هذه الفكرة فكرة أخرى حيث يقول بأن إدراك الانسان لذاته ونفسه لا يكون في حالة غفلته عن كل مدرك فحسب ، بل هو ادراك يصاحبه في كل فعل يفعله وعند إدراك أي شيء آخر يدركه ، وأنه عندما يقول فعلت وصنعت فإنما يدل على ذاته الفاعلة مع دلالته على الفعل والمفعول •

٣ - برهان ثبات الهوية في الزمان :

هذا البرهان لأبي البركات يثبت وجود النفس ومغايرتها للبدن معا • ويعتمد على التأمل الذاتي والتذكر • ويقوم على أساس أن حقيقة الانسان وجوهره لا تتمثل في هذا البدن الذي يعتريه التغير والتبدل بالزيادة والنقصان طوال سنوات عمره ، حيث يكون جسمه صغيرا وهزيلا حينا وكبيرا وسمينا حينا آخر ، وتبقى هوية الانسان ثابتة حيث يظل هو هو رغم التغير والتبدل المتجدد المستمر الطارىء على بدنه ، فثبات هويته لا شك يرجع الى وجود شيء آخر ثابت لا يتغير هو النفس التي هي جوهر ثابت مدى سنوات العمر •

ويشير أبو البركات الى هذا البرهان قائلا بأنه اذا ارتقى الانسان في معرفته قليلا ، عرف بدليل النظر أولا فأولا من نفسه معرفة بعد معرفة ، فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيرا وكبيرا ، مهزولا وسمينا ، ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين ، فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي يرى ، ثم قد يقطع منه عضو ، ويعلم مع ذلك أنه هو هو ، فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها ، ويقيس على مثله في كل عضو أيضا ، فإنه يجد مثل العضو الآخر عظما ولحما وعصبا وعرقا ،

---

(١٦) انظر ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ، مقالة ١ ، فصل ١ ، ص ١٣ ، وقارنه بالغزالي : معارج القدس ، ص ١٨ - ١٩ ، نفخ الروح والتسوية ، ص ٤٢ ؛

فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد ، الأنية المطلقة والهوية التى ما هيتها غير محققة بنظر علمى ودليل برهانى(١٧) ٠

وهذا البرهان أيضا يشبه برهان الاستمرار الذى نجده عند ابن سينا والذى نسج الغزالى على منواله برهانا على وجود النفس وجوهريتها ومغايرتها للبدن(١٨) ٠ وكذلك نسج على منوال هؤلاء جميعا فخر الدين الرازى ه من بعد حيث قدم برهانا مماثلا وان كان يفوق فى تفاصيله ونسقه ما لدى سابقيه ، وان كانت النتيجة واحدة وهي أن البرهان يحقق اليقين الذاتي والموضوعي لوجود النفس الى جانب إثبات تغاير ماهيتها عن طبيعة البدن(١٩) ٠

٤ ـ برهان النفس مصدر جميع الأفعال والادراكات الانسانية :

يقيم أبو البركات هذا البرهان على فكرتين : إحداهما ، هى أن كل الأفعال والادراكات المختلفة الصادرة عن الانسان لابد لها من أصل ومبدأ ومصدر تصدر عنه بالضرورة ، وإنكار هذا الأصل أو المصدر إنكار لهذه الأفعال والادراكات وهو مالا يقول به عاقل ٠ والفكرة الثانية هى أن هذا الأصل والمصدر واحد فى الانسان هو ذاته ونفسه التى هى حقيقته وهويته ، واذن فالنفس موجودة ٠

ويعبر عن هذا البرهان بقوله إننا نشعر من أنفسنا شعورا محققا أن الواحد منا هو الذى يبصر ويسمع ، ويفكر ويتفكر ، ويذكر ويتذكر ، ويشتهى ويكره ، ويرضى ويغضب ، وأن ذاته وإنيته واحدة هى هى فى كل فعل ، لا غيرية فيها ٠ فإذا قال المشاؤون وابن سينا خاصة بأن هذه الأفعال والادراكات المتكثرة والصادرة عن الانسان إنما تصدر عن قوى كثيرة فى البدن غير النفس ، فإن أبا البركات يرفض ذلك ويراه باطلا

---

(١٧) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٠٦ ٠

(١٨) انظر ابن سينا : رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٧ ـ ٩ ، وقارن بالغزالى : معارج القدس ، ص ١٨ ، ص ٢٧ ـ ٢٨ ٠

(١٩) انظر كتابنا : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى ، ص ٨٣ ـ ٨٦ ، القاهرة ١٩٨٩م ٠

من حيث أن كل انسان يشعر شعورا محققا ويدرك إدراكا يقينيا أنه بذاته الواحدة ونفسه هو فاعل هذه الأفعال جميعا ، وأنه يعبر عن كل فعل بقوله أنا فعلت كذا ٠٠ ولا يمكن أن يكون الأنا هنا تعبيرا عن قوى كثيرة ، لأن الأعيان المتعددة لا وحدة لها في أنفسها ، وشيئان لا يكونان بالذات شيئا واحدا فالقول بوحدة الكثيرين والأغيار ، انما هو غفلة من قائله ، وتجزيف في قوله ، وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له ٠

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا ، هي ذاته الواحدة التي يشعر بها ، لأنه على فرض وجود هذه القوى ، وذاتي واحدة ، فهي لا محالة تكون إحدى هذه القوى ٠ فإن كانت ذاتي هي إحدى هذه القوى ، وكانت هذه القوة هي الفاعلة فالفاعل اذن غير ذاتي ٠ لأن القوة الباصرة مثلا ، اذا كانت هي التي تبصر وهي غيري ، أعني غير نفسي وذاتي ، فغيري هو الذي أبصر لا أنا ، لكنني أشعر وأعرف وأعلم علما يقينيا صادقا أنني أبصر وأسمع وأقول وأفعل ٠ وان كانت القوة الباصرة تبصر وتنقل الى الشيء المبصر ، فأبصره بها وفيها ، فهي اذن مجرد آلة قابلة لا فاعلة ، فهي محل لابصاري وهيولي لا قوة فاعلة ٠ وكذلك الحال في كل القوى الحسية الظاهرة والباطنة التي قالوا بها ، فيكون الباصر السامع العاقل المدرك الفاعل القائل الذي أعرفه وأشعر به على سائر الأقسام هو أنا ، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي ، وما سواها مما يقال له قوى ، إنما يكون إما حامل أو موصل ، كالعين والروح الباصرة التي فيها ، ولا يلزم تكثر الذوات الفعاله والقوى التي قال بها المشاؤون(٢٠) ٠

وكان أبو البركات قد أبطل مذهب ابن سينا في تكثر القوى المدركة والفاعلة ، الظاهرة والباطنة في الانسان ، وأثبت أن النفس هي الفاعلة المدركة بكل أنواع الادراكات والأفعال وأن هذه القوى ليست

---

(٢٠) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣١٨ ــ ٣١٩ ٠

إلا آلات تستـــتخدمها النفس فى تحقيق أفعالها وادراكاتها ، وأن الفعـــل والادراك أيا ما كان ، إنما هو للنفس بالذات وعلى الحقيقة(٢١) ٠

ويدعم أبو البركات برهانه هذا ، بالاستدلال على وحدانية المبـــدأ والمصدر الذى يصدر عنه أفعال الانسان جميعا ، وأنه هو النفس ٠ ذلك أنه من المعلوم أن الانسان يشعر مع شعوره بذاته أنها واحدة ولا يشـعر من ذاته بكثرة البتة ٠ فكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختـــلاف أزمنته وحالاته ، وكل فعـــل ينسبه الى ذاته إنما ينسبه الى الذات التى يشعر مـــع شعوره بأفعاله أنها واحـــدة ٠ وهـــذا أمر تتحققه من كل فعل ومـــع كل فعل تفعله وتشعر بأنك فعلته ، فتعلم من ذلك أن مبدأ هـــذه الأفعال فى شخصك واحد لا محالة هو أنت ، سواء كان ذلك الواحد الذى هو النفس يفعل هذه الأفعال بذاته وأولا ، أو يكون له فيها وســائط وآلات وأدوات بعد أن يكون مرجعها اليه وصدورها عنه ، ولا يشك انسان فى هـــذا ، فيما يشعر به من أفعاله ٠ فثبت بهذا وجود مبدأ واحد ومصدر واحد لجميـــع ما يصدر عن الانسان من أفعال وادراكات ، هو النفس(٢٢) ٠

وقد حظى هذا البرهان باهتمام كبير من جانب أبى البركات ، ذلك أنه بعد أن يعرض له ، يدفع كل ما يمكن أن يثار ضده من اعتراضات ، ويبطل ما قد يثار بإزائه من شكوك ٠ وأيا ما كان الأمر ، فإن هـــذا البرهان يثبت وجود النفس على أساس من أفعالها وأحوالها ، ويصل به أبو البركات ، الى اليقين الموضوعى بوجود النفس وهو ذلك اليقين الاســتدلالى الذى يعتمـــد على مقدمات تلزم عنها نتائج تفضى الى المطلوب ٠ كما يصـــل به الى اليقين الواقعى الذى يعتمد على موضـــوعات التجربة المعاشـــة ومعطيات الواقع الملموس ٠

ومما تجدر الاشارة اليه ، أن هذا البرهان لأبى البركات ، يختلف عن برهان « الأنا ووحـــدة الظواهر النفســـية » عند ابن سينا ٠ ذلك أن ابن سينا فى حديثه عن قوى الحس والادراك الظاهرة والباطنة ، قد نسب

---

(٢١) المصدر السابق ، ص ٣١٣ ـ ٣١٨ ٠

(٢٢) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣١٩ ٠

الى كل قوة منها فعلا خاصا وادراكا خاصا بها ، وصور علاقة النفس بهذه القوى على أساس أن النفس توحد هذه الادراكات والأفعـــال وتجمع بينها وتنظمها وتنسقها لا غير(٢٣) • أما أن تكون النفس هي المدركة الفاعلة لمـــا تفعله وتدركه هذه القوى من جزئيـات محسوسة وجسمانيات بصـــورها المادية أيضا ، فلا ، لأن ابن ســـينا قصر مهمة النفس بذاتها عـلى إدراك المعقولات المجردة والكليات العقلية فقط ، وذلك استنادا الى أصل هام عنده هو أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد •

أما أبو البركات ، فإنه يرفض هذه الآراء لابن سينا ، ويرجـــع كل فعـــل وادراك الى النفس بذاتها عـــلى الحقيقة • ويؤكد بأدلة وبراهـين - لا مجال لذكرها هنا - أن النفس الفاعلة لكل ما يصدر عن الانسان من أفعال ، وهي المدركة لجميع المدركات من الجزئيات والكليات ، والمجـردات والمحسوسات ، وأن هذه القـوى التي اعتبرها ابن ســـينا فعالة مدركة ، ليست إلا مجرد آلات وأدوات مختلفة تستخدمها النفس أحيانا في تحقيـق بعض أفعالها وإدراكاتها • بل ان البدن كله آلة للنفس في جملة أفعالها ، وواحدا واحدا من أجزائه من الأرواح الحيوانية والأعضاء ، لصنف صنف من أفعالها ، فإنك اذا نظرت ، وجدت أن بعض الأفعال تكون للنفس بذاتها ومن أجل ذاتها وان كان للبدن آلية فيها كالادراكات العقلية والمعارف المعنـوية الحكمية • وبعضها من أجل البدن وان كانت النفس هي الفاعلة لها ، مثـل التصرفات الغذائية ، والحركات الارادية في طلبها • والهرب من المفسدات الطارئة على البدن • وبعض الأفعال الأخرى مشتركة بين النفس والبـدن ، لهما بجهة ، وله بجهة أخرى ، وهذا مثل الادراكات الحسية الظاهرة ، فإنها من حيث تفيد معرفة كمالية ، تختص بالنفس ، ومن حيث تطلب بها منافع البدن ودفع مضاره ، تختص به ، وهي نافعة في هذا وذاك(٢٤) •

---

(٢٣) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٤ ، ص ١٤٥ - ١٥٠ ، الاشارات ، القسم الطبيعي ، النمط ٣ ، ص ٣٤٦ - ٣٥٧ •

(٢٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٤٥ - ٣٤٨ •

تلك كانت أهم البراهين التى أشار اليها أبو البركات لاثبات وجود النفس ، وبثها فى ثنايا دراسته للنفس ، والتى أمكن لنا استخلاصها من هذه الدراسة . وبعد أن يثبت وجـود النفس ، نجده يشرع فى دراسة ما هيتها ، فيعرض لمذاهب السابقين ويفندها ، ثم يثبت هو بادلة من عنده أن النفس ليست جسما من الأجسام ، ولا مما يتقوم بجسم ، وليست عرضا فى البدن الذى قوامه بها ، ولا هى الروح الحيوانى ولا الدم ولا المزاج وإنما هى جوهر قائم بنفسه مجرد روحانى ، ومع ذلك نجده يعرض لحجج القائلين بتجرد النفس وينتقدها واحدة بعد الأخرى ، ثم يعرض أدلته هو ليثبت مذهبه فى تجرد النفس وجوهريتها وروحانيتها .

ولا حاجة بنا الى استعراض آرائه فى هذا المجال ، فذلك مما لا يتصل اتصالا وثيقا بموضوع دراستنا فيما نعتقد . وحسبنا أننا عرضنا لمذهبه فى اثبات وجود النفس وبراهينه عليه لاتصال ذلك بقضية الوجود عنده .

ثالثا - بواعث أبى البركات الى هذه البرهنة :

يمكن القول بانه كانت هناك عدة دوافع أو بواعث جعلت أبا البركات حريصا على الاشارة الى هذه البراهين التى اثبت بها وجود النفس ، رغم أنه صرح فى بداية دراسته لهذه المسألة بان وجود النفس أمر بديهى لا يحتاج الى دليل أو برهان .

وأهم هذه البواعث فى نظرنا ما يلى :

١ - الباعث المنهجى :

ويتمثل فى أن المنهج الفلسفى الدقيق يقتضى المفكر أن يبدأ بإثبات وجود الشىء ، إذا كان وجوده مما يعسر ادراكه على الأذهان والعقول ، قبل أن يشرع فى بحث الأمور والمسائل المتصلة بهذا الشىء . ولما كان أبو البركات قد أهتم فى فلسفته بدراسة النفس اهتماما فائقا يتجاوز فى بعض نواحيه اهتمام فلاسفة الاسلام السابقين عليه ، مستخدما فى ذلك منهج الاعتبار الذى يقوم على النظر العقلى الحر والتأمل الذاتى ، فقد كان

ولابد من أن يبدأ بالحديث عن وجود النفس والبرهنة عليـه ، إذ ليس من المعقول الخوض فى دراسة النفس دراسـة مستفيضة تتحقق لنا بها معرفة تامة ، مالم يثبت لنا أولا وجودها ٠

صحيح أن أبا البركات قد صرح بأنه ليس أحـد من النـاس محتاجا فى إثبـات وجـود نفسـه الى حجة ، لأنه لا شىء عنـده أبين من وجـود نفسـه وهو أمر بديهى ، لكنه ربما استدرك وعرف أن البعض قد يرفض الاعتراف بمثـل هذه البديهيات الأولية ومن ثم فإنهم ينـكرون وجـود كل مالا يقوم عليه دليل قاطع وبرهان عقلى يثبت وجوده ٠ وعلى ذلك راح فيلسوفنا يشير الى هذه البراهين ، يوجز القول فى بعضها ، ويفصل القول فى البعض الآخر ٠ على ما أوضحناه ٠

ومما يتصـل بهذا الباعث أيضـا ، هو أن البرهنة على وجود النفس ، أصبحت كما أراد لها ابن سينا أن تكون ، عرفا فلسفيا أو نهجا لا غضاضة فى أن يتبعه الفلاسفة طالما وجـدوا أن فى اتبـاعه إثراء لمذهبهـم ودعما لآرائهم الأخرى التى يقولون بها فى دراستهم للنفس ٠ وقد اتبع أبو البركات هذا المنهج وان كان لم يفصح عن ذلك ولم يصرح به ٠

٢ - الباعث المذهبى :

ولهـذا الباعث جانبان : أحدهما ، أن فيلسـوفنا يقر بخـلود النفس ، وأنها لا تفسد كما يفسد البدن بالموت ٠ وأن لها مراتب وأحوالا فى عالم الخلود وفقا لما حصلته من علم ومعرفة واعتقادات وعمل وأفعـال ، على ما سنرى فى موضعه من البحث ، فكأن برهنته على وجود النفس بمثابة توطئة أو مقدمة ضرورية لاثبات خلودها ، إذ ليس من المعقول ولا منطقيا أن تثبت خـلود النفس مالم يثبت لنا وجـودها أولا بالدليـل والبرهان ٠ والجانب الثانى ، هو أن أبا البركات قد أراد بهـذه البراهين أن يدحض دعاوى بعض مفكرى الاسلام السابقين عليه ، فى إنكارهم وجـود النفس أو اعتبارها جزءا من البدن ، أو قولهم بأن الانسان على الحقيقة هو هـذا البدن المشاهد المحسوس لا غير ٠ ومثل هذه الدعاوى تفضى بالضرورة الى إنكار خلودها ، وهو ما لا يتفـق ومذهب أبى البركات فى وجـود النفس وخلودها ٠ وأصحاب هذه الدعاوى هم بعض المتكلمين من المعتزلة أمثـال

أبى الهزيل العلاف وابراهيم النظام وبشر بن المعتمر وأبى على الجبائى ، ومن الأشاعرة أمثال أبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الباقلانى ، ومنهم أيضا السلفيون الذين يأخذون بظواهر النصوص الدينية ، وكذلك الفيلسوف الظاهرى ابن حزم(٢٥) .

٣ - الباعث الدينى :

ربما يقع فى ظن البعض أن فى الحديث عن باعث دينى عند أبى البركات هو من فاسد القول باعتبار أنه كان يهوديا ثم اسلم فى أواخر عمره . لكننا ندحض هذا الظن ونبطله بما ذكرناه فى بداية بحثنا هذا من أن إسلامه لم يكن تقية من ضرر يلحق به ، ولم يكن كذلك مرغما عليه بتأثير سلطة سياسية أو دينية ، ولا كان اسلامه ظاهريا ، وانما كان اسلامه بإرادته الحرة وعن بحث ونظر مستفيض فى شريعة الاسلام وتعاليمه وأصوله أدى به فى النهاية الى اعتناقه طواعية . وعلى هذا ، فليس من المستبعد فى نظرنا أن يكون قد برهن على وجود النفس اتساقا مع منهج الاعتبار الذى انتهجه فى بحوثه الفلسفية ، واتفاقا ودعما للحقائق الايمانية والموضوعية والعلمية التى ورد بها القرآن فى هذا المجال ، وهى تلك الحقائق التى تثبت وجود النفس الانسانية وكونها مناط التكليف ومحط المسئولية والجزاء ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الخلود أو المعاد بالمصطلح الدينى ، كحقيقة ثابتة مؤكدة ، لايمكن أن يستقيم مفهومه اذا اعتبر الانسان هو هذا الجسد فقط . وقد أشرنا فى بداية هذا الفصل الى الآيات القرآنية ذات الدلالات الصريحة على وجود النفس فى الانسان ، وأن الأحوال النفسية والادراكات والاعتقادات والأفعال التى تصدر عن الانسان ، انما مصدرها جميعا هو النفس لا البدن .

---

(٢٥) انظر الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٢٦ - ٢٨ ، د. محمد أبو ريدة : ابراهيم النظام ص ٩٩ ، القاهرة ١٩٤٦م ، د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ، جـ ١ ، ص ٢١١ ، ٢٧٢ ، ٢٩١ ، ابن حزم : الفصل ، جـ ٥ ، ص ٦٥ ، د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ١٨٧ .

رابعا - حدوث النفس :

كان لمفكرى الاسلام وفلاسفته ، فيما يخص قدم النفس وحدوثها ، اتجاهان رئيسان :

الاتجاه الأول ، سار فيه القائلون بقدم النفس ، ومعظمهم من القائلين بأن النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى • وأصحاب هذا الانجاه شعبتان : إحداهما تضم القائلين بقدم النفس وأزليتها قدما مطلقا ويمثلهم الحرنانيون وأبو بكر بن زكريا الرازى ، والزنادقة وبعض الروافض • وهم متأثرون فى هذا المنحى بأفلاطون وبعض العقائد والديانات الشرقية القديمة • والشعبة الثانية ، تضم القائلين بقدم النفس قدما نسبيا ، بمعنى أن لها وجودا سابقا على تعلقها بالبدن ، لكنها مخلوقة لله تعالى ، ويمثل هؤلاء بعض المعتزلة مثل أحمد بن خابط وفضل الحدثى وأحمد بن بانوش ، وكذلك اخوان الصفا(٢٦) •

وأما الاتجاه الثانى ، فقد سار فيه القائلون بحدوث النفس • وهم يمثلون أغلبية مفكرى الاسلام وفلاسفته • وهم ثلاث شعب : الأولى ، قال أصحابها بأن النفس حدثت قبل حدوث البدن بمدة ، وهو مذهب الصوفيه وأهل الحديث والأثر وكثير من المتكلمين وابن حزم • والثانية ، قال أصحابها إن النفس تحدث بعد حدوث البدن بمدة ، ويمثلهم أبو حفص عمر السهروردى ثم ابن قيم الجوزية من بعد • أما الشعبة النالتة ، فقد ذهب أصحابها الى أن النفس تحدث عند حدوث البدن أو مع حدوثه وتمام استعداده لتعلقها به ، لا قبل ذلك ولا بعده ، ويمثل هؤلاء جمهور فلاسفة الإسلام(٢٧) •

---

(٢٦) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ١٠٣ ، ١١٣ • الفخر الرازى : المطالب العالية ، ص ٤٢٤ - ٤٢٦ مخطوط ، بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٤٠ ، ٦٠ من الترجمة العربية •

(٢٧) انظر ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٦ ، الغزالى : معارج القدس ، ص ٨٤ ، ٨٩ ، السهروردى : هياكل النور ، ص ٥٤ - ٥٦ ، ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٣٣ •

وسوف نرى أن فيلسوفنا أبا البركات كان من رجال هذه الشعبة ، متفقا فى ذلك مع سابقيه من الفلاسفة وخاصة ابن سينا والغزالى ، ومع لاحقيه منهم وخاصة السهروردى المقتول وابن رشد •

والذى تجدر الاشارة اليه ها هنا ، هو ان أبا البركات قبل أن يعرض لمذهبه فى حدوث النفس ، يعرض كعادته لمذاهب السابقين عليه فى هذه المسألة ، فيعرض حجج القائلين بقدم النفس ويفندها جميعا ويبطلها ومن ثم يبطل القول بقدم النفس(٢٨) • ثم يعرض لأدلة وحجج القائلين بحدوثها وينتقدها أيضا لا لأنه يعتقد بخلاف ما يعتقدونه من حدوثها وإنما لأنه وجد أن هذهالبراهين قاصرة عن اثبات ما وضعوها لاثباته وهو الحدوث(٢٩) ، ويركز نقده على دليل الحدوث لابن سينا ، وهو نفس الدليل الذى أخذ به الغزالى متابعا فيه ابن سينا متابعة تامة وان كان قد بذل جهدا فى دفع الشكوك والاعتراضات التى يمكن أن تثار ضد هذا الدليل(٣٠) •

وسوف نكتفى هنا بعرض دليل ابن سينا ، ونقد أبى البركات له ، ثم نعرض لدليل أبى البركات على حدوث النفس ونعلق عليه بما نراه •

١ ـ نقد برهان ابن سينا على حدوث النفس :

يتلخص برهان ابن سينا على حدوث النفس فى القول بأنه لو كانت النفس قديمة أى موجودة قبل تعلقها بالأبدان ، فإنها تكون فى القدم إما واحدة أو كثيرة ، وباطل كونها فى القدم ذاتا واحدة ، أو ذوات كثيرة قبل تعلقها بالأبدان ، واذن فوجودها قبل الأبدان محال ، فثبت نقيضه وهو أنها حادثة(٣١) • وواضح أن البرهان هو برهان الخلف أو إثبات خطأ النقيض •

ويستدل ابن سينا على صحة مقدمات برهانه ، بقوله أما بطلان كونها واحدة فى القدم قبل تعلقها بالأبدان ، فلأنها لو كانت كذلك ، فهى إما

---

(٢٨) انظر أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٧١ ـ ٣٧٥ •
(٢٩) المصدر السابق ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ •
(٣٠) انظر كتابنا : الآثار السينوية فى مذهب الغزالى ، ص ١٣١ ـ ١٤٥ ، القاهرة ١٩٩١م •
(٣١) ابن سينا : النجاة ص ١٨٣ •

تتكثر عند التعلق بالأبدان أو لا تتكثر ، ومحال أن تتكثر عند التعلق لأنها جوهر مجرد لا مادى وما هو كذلك لا يتكثر لأنه لا عظم له ولا حجم ولا مقدار . وان لم تتكثر ، كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ، ولو كان كذلك ، لكان ما يعلمه انسان ما ، يعلمه كل انسان ، وما يجهله انسان ما كزيد يجهله كل انسان كعمر وغيره ، وهذا ظاهر البطلان . فقد ثبت بطلان النفس قبل التعلق بالبدن واحدة .

وأما بطلان كونها كثيرة فى القدم قبل التعلق بالأبدان ، فلأنها لو كانت كذلك ، فلابد أن تكون كل واحدة منها متميزة عن الأخرى مغايرة لها ، والتمايز يكون إما بالماهية والصورة ، أو بلوازمها وعوارضها التى تنسب الى قابل الماهية وهو البدن . وكل ذلك قبل التعلق محال . لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع والماهية وصورتها واحدة ، فلا تتمايز اذن بهما . وتمايزها بالعوارض محال أيضا لأن العوارض تحدث بعد التعلق بالمادة التى هى البدن لا قبله ، فقبل التعلق لا مادة ولا بدن ، فلا عوارض . واذن فلا تمايز بينها فى القدم بأى وجه ، فبطلت كثرتها فى القدم قبل التعلق بالأبدان . وكذلك باطل كونها فى القدم متكثرة فى أبدان أخرى ، لأن هذا قول بالتناسخ ، والتناسخ باطل .

وإذ بطل كون النفوس واحدة أو كثيرة فى القدم قبل التعلق ، وهما الفرضان المذكوران المحصوران فى مقدمة البرهان ، فقد بطل كون النفس موجودة قبل البدن ، وثبت نقيضه وهو أنها حادثة ، تحدث عند حدوث البدن(٣٢) .

وينتقد أبو البركات هذا البرهان ، فيشكك فى مقدماته وينقض بعضها . ففيما يخص ما استند اليه ابن سينا فى بطلان كون النفس فى القدم واحدة ، من استحالة تجزئها وتكثرها عند التعلق بالأبدان ، لأن الواحد المجرد لا ينقسم ولا يتجزأ ، نجد أبا البركات يشكك فى هذه المقدمة

---

(٣٢) انظر ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٣ ، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ ، النجاة ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ ، رسالة أضحوية ، ص ٨٩ ـ ٩٠ .

بقوله إنه قول غير مسلم ، ولا يقف عنده بحث الناظرين ، فإنه لم يثبت بدليل ، ولا هو ثابت بنفسه ولا مسلم في أولية العقل أن كل ما ليس بجسم ولا جسماني لا يتجزأ ولا يتكثر ، فهي مقدمة غير بينة بنفسها ، ولا هم بينوها بحجة حتى يحتجوا بها ، ولم يثبتوا بدليل أن كل ما ليس بجسم لا يتجزأ .

وأما استناد ابن سينا الى بطلان تكثرها في القدم ، لكونها واحدة بالنوع والماهية ، فلا تتكثر بذواتها ولا تتمايز ، وإنما تتكثر بالأبدان ، فإن أبا البركات ينقض هذه المقدمة أيضا بقوله إنها تحتاج الي بيان ودليل يثبت كون النفوس واحدة بالماهية ، بل اننا نرى - أى أبا البركات - ونثبت أنها ليست كذلك ، وانما هي عندنا مختلفة بالنوع والماهية ومتمايزة فبطلت هذه المقدمة أيضا . وقد أثبت أبو البركات بأدلة كثيرة اختلاف النفوس بالماهية والنوع(٣٣) .

وأما قول ابن سينا بعدم تكثر النفوس في القدم بأبدان أخرى في القدم استنادا الى أن ذلك يفيد التناسخ ، والتناسخ في نظره باطل ، فإنها مقدمة أيضا مشكوك فيها من جانب أبي البركات : ويصرح أبو البركات بهذا الشك في قوله بأن ابن سينا وأتباعه عندما أرادوا إثبات الحدوث استندوا الى بطلان التناسخ ، وهم لم يبطلوه بحجة ، وعندما حاولوا إبطال التناسخ استندوا الى الحدوث . فأثبتوا شيئا بإبطال شيء أبطلوه بما أثبتوه بإبطاله فوقعوا بذلك في الدور ، على بصيرة منهم أو غير بصيرة . فلم يصح من هذا الاحتجاج ، أو البرهان في أقسامه أو مقدماته ، ما يعول عليه في حدوث النفس مع حدوث الأبدان(٣٤) :

٢ - برهان أبي البركات على حدوث النفس :

يتلخص البرهان في القول بأنه لو كانت النفس الواحدة موجودة في القدم قبل تعلقها بهذا البدن ، فإنها تكون إما متعلقة ببدن آخر هناك غيره ، أو تكون مفارقة للأبدان كلها ، وكلا الأمرين باطل ، فثبت بطلان

---

(٣٣) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٨٥ - ٣٨٧ .

(٣٤) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

كونها موجودة في القدم قبل تعلقها بهذا البدن ، وثبت صحة نقيضه ، وهو أنها حادثة ، تحدث عند تمام استعداد النطفة لتعلق النفس بها .

ويستدل على صحة مقدمات البرهان بقوله أما بطلان تعلق النفس ببدن آخر قبل بدنها هذا ، فلأنها لو كانت متعلقة بذلك البدن فإنها تكون إذن فعالة ومتصرفة ، ويكون فعلها إما ادراك عقلي فقط أو تحريك جسماني مقرون بإدراك حسي معه ، وهي تحفظ ما أدركته ، وتتذكر ما حصلته وحفظته حال وجودها مع ذاك البدن وقبل تعلقها بهذا البدن ، وهذا التحصيل والحفظ إما أن يكون عند النفس وفي ذاتها ، ومن ثم تصبح قادرة على التذكر بذاتها لما حفظته قبل حلولها في هذا البدن ، أو يكون حفظها عند قوة أخرى غيرها موجودة معها ومتعلقة بها . وكلا الأمرين باطل لأنه سواء كان الادراك والحفظ للنفس بذاتها أو لقوة من قواها فإن المدركات والمحفوظات تعود في النهاية الى النفس حتى إنها تتذكر بذاتها ما حصلته وحفظته بذاتها ، وتتذكر ما حصلته القوى الأخرى باستحضار ما استودعته هذه القوى من المحفوظات . وفي كل الأحوال يكون التذكر فعلا خاصا بالنفس . ونحن نعلم ونلاحظ أن النفس في هذا البدن لا تتذكر شيئا محسوسا ولا معقولا مما افترضناه قد حصلته وحفظته حال تعلقها بذاك البدن السابق ، إنها لا تتذكر شيئا من ذلك ، لا بذاتها ولا بالقوة التي افترضت متعلقة بها فبطل تعلقها ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن .

وأما بطلان كونها - قبل تعلقها بهذا البدن - مفارقة للأبدان كلها ، فلأنها لو كانت كذلك لكانت معطلة هناك عن الفعل والانفعال . وهذا باطل ، لأنه قد ثبت في العلوم الالهية أنه لا معطل في الطباع الوجودية ، فإن كل ما من شأنه اذا وجد أن يفعل ، فإنه اذا وجد لابد أن يفعل ، فإذا افترضنا وجود النفس في القدم مفارقة لكل الأبدان قبل تعلقها بهذا البدن ، فلابد أن تكون فاعلة ، لكنه لم يثبت لها فعل إلا عند تعلقها بهذا البدن ، حيث تفعل فيه وبه وخارجه ، وقد فرضت مفارقة للأبدان جميعا ، فبطل كونها موجودة مفارقة للأبدان قبل تعلقها بهذا البدن .

وإذ بطل كونها متعلقة ببدن آخر غير هذا البدن ، على افتراض وجود قديم لها ، وبطل كونها مفارقة قبل هذا التعلق ، فقد ثبت بطلان وجودها قبل هذا البدن ، وثبت بالتالي أنها حادثة بحدوث تعلقها به وليست قديمة(٣٥) .

٣ - تعقيب :

ومن جانبنا ، فنحن نرى أن هذا البرهان لأبي البركات ليس أقوى من برهان ابن سينا على حدوث النفس ، وليس مما يتأبى على النقد ، بل إنه في نظرنا يتضمن ثغرات تفسح المجال لاثارة بعض الاعتراضات والشكوك في مقدمتيه أو شقيه معا .

فإذا كان أبو البركات في الشق الأول لبرهانه يثبت بطلان وجود سابق للنفس قبل تعلقها بهذا البدن ، استنادا الى أنها لا تتذكر شيئا من أحداث ذلك الوجود وأفعالها فيه ، مما يدل على عدم وجودها ذلك الوجود السابق ، فإن هذا أمر غير مسلم ولا معلوم بالضرورة ولا يفضي الى المطلوب . إذ ما المانع من أن تكون في وجودها ذلك قد علمت وتعقلت ذاتها وموجودات ذلك العالم السابق ، فلما تعلقت بهذا البدن وانشغلت به وبأمور هذا العالم ، نسيت ما كانت تعلمه وغفلت عما كانت حصلته في وجودها السابق ، على ما قال به أفلاطون عندما أثبت قدم النفس ووجودها في عالم المثل ثم هبوطها منه للتعلق بأبدانها في هذا العالم ، ولما اعترض المطلوب . إذ ما المانع من أن تكون في وجودها ذلك قد علمت وتعقلت ذاتها على أبي البركات .

ومما يدعم اعتراضنا هذا ، أن أبا البركات نفسه قد ذكر في موضع سابق أن النفس قد يشغلها شيء عن شيء ، وتذهل عن بعض المدركات ببعضها الآخر(٣٦) ، ونقول بناء على هذا ، ان النفس ربما شغلتها مدركات وأمور هذا العالم في وجودها الحالي ، عن مدركات وأمور ذلك العالم في وجودها السابق وانستها أمور هذا العالم ما علمته وتعقلته وحفظته أثناء وجودها في العالم السابق .

---

(٣٥) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٧٩ .

(٣٦) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣١٧ - ٣٢٠ .

وإذا كان أبو البركات فى الشق الثانى من برهانه ، قد أثبت بطلان وجود سابق للنفس ، إستنادا الى أنها اذا لم تكن متعلقة ببدن هناك فإنها تكون مفارقة فتكون معطلة عن الفعل ولا معطل فى الطباع الوجودية ، فإن ذلك فى نظرنا أيضا غير مسلم ولا هو يقينى ولا ثابت بدليل ٠ إذ يمكن أن تكون النفس هناك مفارقة غير متعلقة ببدن ٠ ومع ذلك تكون فاعلة مدركة ، تدرك ذاتها وتدرك غيرها من النفوس والعقول المفارقة هناك ، ويكون العائق لتذكر ما علمت وأدركت ، هو نفس العائق الذى ذكرناه فى اعتراضنا على الشق الأول ،وهو انشغالها بمدركات هذا العالم وأفعالها فيه ٠

وعلى هـــذا ، فليس برهان أبى البركات – كما قلنا – على درجة من القوة والاحكام بحيث يتأبى على النقد ٠ وفى رأينا أن برهان ابن ســينا خصوصا بالصـــورة التى عرضـــها الغزالى له ودفع فيها كل الشـــكوك والاعتراضات التى يمكن أن تثار ضد هذا البرهان ، هو أقوى وأشد إحكاما من برهان أبى البركات ٠

ومما تجدر الاشارة اليه ، أن فخر الدين الرازى برغم أنه كان متأثرا فى دراساته النفســية بكثير من آراء وأفكار أبى البركات ، قد عــرض لانتقادات أبى البركات على برهان ابن ســينا ثم فندها ورد عليها جميعــا لينقح البرهان ويقويه وإن لم يأخذ به ٠ ثم إنه عرج بعد ذلك على برهان أبى البركات وانتقده بوجوه كثيرة ، يذكر معظمها فى « المطالب العالية » ، ويكتفى بذكر أحدها فى « المحصل » وآخر فى « الأربعون » ، ويكتفى فى كتابه « المباحث المشرقية » بقوله : « إن هــذه الحجة بجميــع مقدماتها ضعيفة جدا »(٣٧) ٠ يقصد برهان أبى البركات ٠

ومما اعترض به الفخر الرازى على الشطر الأول لبرهان أبى البركات ، وهو المبنى على عدم تذكر نفس الواحد منا لشىء يفيد وجودها قبل ذلك ، ما يقــوله الرازى من أن تذكر النفس للأحــوال الماضــية مشروط بتعلق النفس بذلك البدن الذى حدثت معه تلك الأحوال ، فإذا فنى ذلك البــدن ، امتنع تذكر الأحوال التى حصلت معه ٠ ومن جهة أخرى : فإن أبا البركات استند فى إثبات عدم التذكر ، على ما يشعر به كل منا وما يخبر به غيره

---

(٣٧) الفخر الرازى : المباحث المشرقية ، جـ ٢ ، ص ٣٩٦ ٠

من أننا لا نتذكر شيئا من أحوال تتصل بوجود سابق لنا ، وهذا فى نظر الرازى ضعيف لأنه يعتمد على الاستقراء الناقص الذى لا يفيد اليقين(٣٨) ٠

ويعترض الفخر الرازى على الشطر الثانى من برهان أبى البركات الذى استند فيه الى القول باستحالة كون النفس موجودة قبل هذا البدن ، مفارقة لكل الأبدان ، لأن فى ذلك ما يفيد تعطلها عن الفعل ولا معطل في الطباع الوجودية ، يعترض الرازى على ذلك بأنه إن عنى بالتعطل أنها تكون خالية عن الادراك والشعور ، فلا ٠ لأنها كما كانت موصوفة بالحياة ، وجب أن يحصل لها إدراك وشعور ببعض الأشياء ، ولعلها تلتذ بذلك القدر من الادراك ، وحينئذ لا تكون معطلة ٠ ومن جهة أخرى ، لم لا يجوز القول بأنها قبل تعلقها بهذه الأبدان ، كانت متعلقة بجزء معين من السموات أو بجزء من العناصر ، وكانت تنال الخيرات واللذات بسبب تلك الآلات ٠ وأخيرا ، فإن قول أبى البركات بأنه لا معطل فى الطباع الوجودية ، قول باطل بما ذهب اليه من أن نفوس الأجنة إذا فارقت أبدانها ، فإنها تبقى أبد الآباد من غير أن يحصل لها لذة وخير ومنفعة ، وهذا يعنى أن تكون معطلة ، فوقع أبو البركات فى التناقض(٣٩) ٠

---

(٣٨) الفخر الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص ٢٩٨ المحصل ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ٠

(٣٩) الفخر الرازى : المطالب العالية ، ص ٦٨٧ د٠ مخطوط ، وانظر أيضا كتابنا : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، القاهرة ١٩٨٩م ٠

الفصـــل الثـــانى

خــــلود النفــس

ويشـــــتمل عـلى :

أولا : تمهيـــــد

ثانيا : براهين أبى البركات على خلود النفس .

ثالثا : إثبات السعادة والشقاوة النفسايين فى الآخرة .

رابعا : مصير النفوس وأحوالها فى عالم الخلود .

خامسا : تعقيـــب

اولا - تمهيـــد :

قبل أن نعرض لموقف أبى البركات من مسألة خلود النفس ومصيرها فى الآخرة ، يجدر بنا أن نمهد لذلك بالاشارة الى موقف الاسلام من هـذه القضية ثم موقف مفكرى الاسلام وفلاسفة اليونان منها ، فذلك مما سيلقى مزيدا من الضـوء على موقف فيلسوفنا فى هذه المسألة ٠

١ - أما عن موقف الاسلام ، فإنه من المعلوم أن من أهم العقائد التى أقرها القرآن وأكدها ، بعد عقيدة التوحيـــد ، عقيدة البعث أو المعـــاد ، ولقد عرض القرآن للمعـــاد وما يتصـــل به من أمور كالحســـاب والجـــزاء والخلود فى النعيم الأبدى أو العـــذاب الأبدى ، عرضا وفى به مقصـــوده والغرض منه ٠ لقد أقر القـــرآن وأكد المعاد الجســـمانى المتمثل فى بعث الأجساد بعد موتها ، وتناوله من جميـــع زواياه ، وبما لا يدع أى مجـــال للشك فى وقوعه بحيث لا ينكره إلا مكابر أو معاند ٠ ذلك انه وردت آيات صريحة الدلالات فى تقرير بعث الأجساد ، ومثلها فى الرد على المنـــكرين له والمشككين فيه وبيان فساد دعاواهم ، ولم يقتصر القرآن على ذلك ، بـــل دعم هذا وذاك بالاستدلال على صـــحة وقوع المعاد الجســـمانى بأدلة عقلية ونقلية شرعية تناسب عقول العامة والخاصة(١) ٠

وأما عن المعاد النفسانى أو الروحانى القائم على خلود النفس ، فقـــد أقره القرآن أيضا وأكده ، على أساس أن النفوس تبقى حية خالدة بعـــد موت الأبدان وفسادها ، إذ الموت لا يقع عليها ولا يعدمها ، بل يقـــع على الأبدان فقط ٠ وكل ما هنالك من أثر للمـــوت فى النفوس هو أنه يقطـــع صلتها وعلاقاتها بأبدانها ، ومن ثم تصـــعد الى الملأ الأعلى فى انتظـــار يوم البعث أو القيامة حيث تبعث الأبدان وتعـــود كياناتها كما كانت ، فتعاود النفوس اتصالها بأبدانها ، فيعـــود الانســـان فى الآخرة إنســـانا بروحه أو نفســـه وبدنه معا ، فيحاسب ثم يلقى جـــزاءه ثوابا بالنعيم الروحى والحسى ، أو عقابا بالعذاب الروحى والحسى أيضا ، ويظل فى خلود دائم

---

(١) عرضنا بالتفصيل لموقف القرآن من قضية المعاد ، فى كتابنا : « حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة » ص ٢٧ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٠م ٠

فى كلتى الحالتين • وقد عبر القرآن عن هذا المعنى بقـــوله تعالى عن يوم البعث أو القيـامة : « **إذا الشمس كـورت ، وإذا النجـوم انكدرت ، وإذا الجبال سيرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجرت ، وإذا النفوس زُوِّجَت** » (سورة التكوير : ١ ـ ٧) • قال العلماء فى معنى « **وإذا النفوس زوجت** » إن النفوس التى فارقت أجسـادها عنـد الموت ، تعود فتتعلق كل نفس ببدنها ، فهى أزواج •

ومن الآيات القرآنية التى تحمل دلالة واضحة على المعاد النفســانى الذى يستند الى بقـاء النفس بعـد موت البدن • قوله تعـالى : « **ولا تحسبن الذين قتـــلوا فى ســـبيل الله امواتا بل احيـــاء عنـد ربهم يرزقون** » (البقرة : ١٥٤) ، ومعلوم بشهادة الحس والواقـــع أن أبدان الشــهداء تصير ميتة ، وإذن فهم أحيـــاء بأرواحهم ، أو تظل نفوســـهم حية باقية لا يلحقها الموت • ويبدو ذلك واضحا أيضا فى قوله تعـالى : « **ولا تقولوا لمن يقتـــل فى ســـبيل الله أمـــوات بـل احيـــاء ولكن لا تشـــعرون** » (آل عمران : ١٦٩) •

ولا ينبغى الظن بأن ذلك خاص بأرواح الشهداء فقط ، وانما هـو حـكم عـام ينســـحب على نفوس الناس جميعا ، فانظـــر قوله تعـالى : « **ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجـوا انفسكم ، اليوم تجزون عـذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غـير الحـق وكنتم عن آياته تستكبرون** » (الأنعام : ٩٣) • قال المفسرون ، إن نفس المؤمن تنشط فى الخروج ومغادرة البدن للقاء ربها ، ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها مفارقة بدنها ولقاء ربها لأنها تصير الى اشد العذاب(٢) •

وكذلك يتأكد لنا المعاد النفسانى القائم على خـلود النفس ، فى قوله تعـالى : « **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبـــادى وادخـــلى جنتى** » (سورة الفجر : ٢٧ ـ ٣٠) ويقـول الامام

---

(٢) الفخـــر الرازى : مفـاتيح الغيب (التفســـير الكبير) جـ ٤ ، ص ٩٤ ـ ٩٥ •

فخر الدين الرازى إن الخطاب فى الآية بقوله « إرجعى » إنما هو متوجه اليها حال الموت ، فدل هذا على أن الشىء الذى يرجع الى الله بعد موت الجسد يكون حيا راضيا عن الله ويكون الله راضيا عنه ، أما وأن الجسد قد مات ، فإن الحى الباقى الذى توجه الخطاب اليه هو النفس لا محالة(٣) .

وهناك آيات أخرى يستدل بها على حياة النفوس وبقائها بعد موت ابدانها ، ولكننا نكتفى بما ذكرناه ، اعتقادا منا بأن الامعان فى المطلوب بعد بلوغ الكفاية يعد تكلفا لما لا يحتاج اليه ، وسوف نرى كيف أن موقف فيلسوفنا أبى البركات من خلود النفس موقف يتطابق تماما مع موقف الاسلام . حيث يبرهن على الخلود ببراهين عقلية ، ويقر بالخلود الفردى والجزاء الفردى ثوابا أو عقابا لكل نفس على حدة .

٢ ـ وأما عن موقف مفكرى الاسلام من مسألة خلود النفس ، فيمكن أن نلاحظ لديهم اتجاهات رئيسية ثلاثة : أحدها ، يضم الذين أنكروا خلود النفس وبقاءها بعد موت البدن . والثانى ، سار فيه الذين أثبتوا خلودها وبقاءها ، أما الاتجاه الثالث ، فيمثله بعض فلاسفة الاسلام ذوى المواقف الغامضة التى تتضمن آراء متضاربة مثلما نجد عند الفارابى وابن رشد .

واصحاب الاتجاه الأول المنكرون خلود النفس كانوا شعبتين : إحداهما ينفى رجالها وجود النفس الناطقة فى الانسان أصلا ، حيث اعتبروا الاسان هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة لا غير . وهم طائفة من المتكلمين أشهرهم أبو بكر بن الأصم وأبو الهزيل العلاف المعتزلى . والشعبة الثانية ، اعتبر اصحابها الانسان مكونا من نفس وبدن إلا أن النفس عندهم مادية أى جسم داخل البدن ، ومن ثم فإنها تفسد بفساده وتفنى بفنائه بالموت .

واما اصحاب الاتجاه الثانى المثبتون خلود النفس ، فمعظمهم من المتكلمين والفلاسفة القائلين بتجرد النفس وروحانيتها ، وهم شعبتان : إحداهما ، اعتقد أصحابها بالخلود الجزئى الفردى لكل نفس على حدة ،

---

(٣) المصدر السابق ، ج ٥ ، ص ٤٣٧ .

وكذلك بالجزاء الفردى فى الآخرة • وهم متفقون بهذا مع التصور الدينى للخلود والجزاء • ويمثل هذه الشعبة أكثر الفرق الاسلامية من سلفية ومعتزلة وأشاعرة وصوفية ، الى جانب جمهور الفلاسفة وخاصة الكندى وابن سينا والغزالى وسوف نرى كيف أن أبا البركات ينتمى الى رجال هذه الشعبة • وأما الشعبة الثانية ، فقد رفض رجالها القول بالخلود الفردى للنفوس المفارقة ، وقالوا بخلود كلى جماعى ، بمعنى أن النفس الجزئية الخاصة بإنسان ما ، حين تفارق بدنها تتحد بالأصل الذى صدرت عنه أو تتحد بعلتها وهى النفس الكلية التى هى نفس العالم ، فتلتحم بها ، وتذوب ذاتها فيها ، ومن ثم تفقد بعد مفارقة البدن فردانيتها وذاتها • وأشهر رجال هذه الشعبة إخوان الصفا وكذلك ابن رشد فى بعض آرائه • والحق أن هذا المذهب غير متصور ولا معقول إذ كيف تتمايز نفوس الأخيار عن نفوس الأشرار ونفوس المؤمنين الطائعين عن نفوس الكفار العاصين ، فى الجزاء ثوابا بالنعيم أو عقابا بالعذاب ، إنه مذهب يلغى المسئولية الفردية والجزاء الفردى ويقرر الجزاء الكلى أو الجماعى بل ربما يلغى الجزاء أيضا •

٣ – **وأما فلاسفة اليونان** ، فكان لهم ثلاثة اتجاهات أيضا • أحدها ، يمثل موقف الشك والتردد وعدم القطع برأى ، ويمثل هذا الاتجاه جالينوس الذى يحكى عنه الفخر الرازى أنه قال : « لم يظهر لى أن النفس هل هى المزاج بعينه بحيث تصير عند الموت فانية معدومة والمعدوم لا يمكن إعادته ، أم أنها شىء آخر غير المزاج ، فتكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج عند الموت ، فيكون المعاد ممكنا »(٤) •

وأما الاتجاه الثانى ، فيمثل موقف المنكرين لخلود النفس وهم الفلاسفة الطبيعيون القدماء الذين اعتبروا النفس هى المزاج فإذا مات الانسان عدمت النفس ، هذا الى جانب إنكارهم المعاد الجسمانى •

---

(٤) انظر الفخر الرازى : الأربعون فى أصول الدين ص ٢٨٨ ، نهاية العقول ، جـ ٢ ، ص ١٧١ أ •

أما الاتجاه الثالث ، فهـو أهمها جميعـا حيث يثبت أصحابه خلود النفس وبقاءها بعد فناء البدن بالموت • ومن هـؤلاء فيثاغورس وسـقراط وافلاطون وأفلوطين ، لكن أفلاطون أكثرهم شهرة فى هذا المجال وأشـدهم اهتماما بالبرهنة عـلى خلود النفس فى عالم المثل ، برهنـة عقلية جعلته يخصص لهذه المسألة محاورة مستقلة هى محاورة « فيدون » • وقد تابـع أفلوطين أستاذه أفلاطون فى كثير من آرائه وبراهينه على خلود النفس(٥) •

وقد قدم أفلاطون براهين كثيرة أهمها فى نظرنا أربعة : أولها برهان تعاقب الأضداد ، والثـانى برهان التـذكر ، والثالث برهان البسـاطة والتركيب • أما البرهان الرابع فهو برهان المشابهة أو المشـاركة للمثل : ويتلخص فى القول بأن كل شىء هو ما هو بسبب اشتراكه فى مثال معين ، وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده بالطبع • ولما كانت النفس جوهرا حيـا مشاركا لمثال الحياة بالذات ، وهذا المثال خالد باق حى لا يقبل ضده ذلك الذى هو الموت ، فكذلك النفس لا تقبل ما هو ضد جوهرها وضـد مثالها المشاركة له ، فلا تفنى ولا تموت(٦) •

ثانيا — براهين أبى البركات على خلود النفس :

قبل أن نعرض لموقف أبى البركات من خلود النفس وبراهينه عليه ، يجدر بنا أن نشير الى نقطة هامة تتصل بمذهبه فى المعاد وهى أنه يقـر بالمعاد الجسمانى أو بعث الأجساد وعودة تعلق النفوس بأبدانها فى الآخرة • ويضع ذلك فى حيز الممكن غير المستحيل ولا الممتنع • ويستند فى ذلك الى ما جاء به الوحى والأنبياء من الاقرار بهذا المعاد ، والى قدرة الله تعـالى • وفى ذلك يقول بأن القائلين النـاقلين عن الوحى والأنبيـاء بعودة النفوس الى الأبدان لا يمنعه هذا البيان • خصوصا اذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، حيث يصير النفس الى حالتها مع البدن وفيه بتعلقها به ، فإن ذلك غـير ممتنع من جهة المتعلق أى النفس والمتعلق به أى البـدن ، بذاتيهما ، فإذا

(٥) أفلوطين : التساعية الرابعة ، مقال ٧ ، فصل ١٠ ، ص ٢١٨ ، ترجمة د• فؤاد زكريا •

(٦) أفلاطون : فيدون ، فقرات ٧٨ جـ ، د ، ٧٩ أ ، هـ ، ص ١٩٦ — ٢٠٢ من الترجمة العربية د• عزت قرنى •

أوجبه من هو قادر عليه ، كان كما كان أولا • والنظر لا يوجب امتناع مفارقة النفس للبدن وبقاءها مع هذه المفارقة زمانا ، والعود الى التعلق بالأبدان كما كان أولا • كل ذلك بالنظر فى حد الامكان من جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به ، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته ، فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء(٧) •

ثم يقدم لنا أبو البركات براهين عديدة يثبت بها بقاء النفس بعد عدم البدن وفساده بالموت • وقد ذكر بعض هذه البراهين بطريقة مباشرة وصريحة ، وأشار الى بعضها الآخر فى ثنايا حديثه وفى مواضع متفرقة من دراساته النفسية • وقد أمكن لنا تلمس هذه الاشارات واستنباط مضامينها ومقاصدها وهى أنها تفيد فى إثبات خلود النفس • وتتمثل هذه البراهين فيما يلى :

البرهان الأول ـ برهان العلية :

ويتلخص فى القبول بأن النفس بما هى جوهر مجرد روحانى قائم بذاته ، فإنها بذاتها مستغنية فى وجودها وفى أفعالها الادراكية الخاصة بها ، عن البدن ، ومن ثم فإنها تظل باقية لا تموت بموت البدن ومفارقتها له •

ذلك أن ما يعدم بعد وجوده ، على ضربين : فمنه ما يعدم بعدم علته وزوالها عن حال عليتها كضوء المصباح يعدم بانطفائه أو تغطيته ، ومنه ما تعدم علته ويبقى هو بعدها زمانا موجودا ثم يعدم ، كحرارة الماء من النار ، تبقى فيه زمانا بعد مفارقة النار ثم تعدم • والاعتبار يرينا فى الوجود أن كل ما يحدث عن علته فى غير زمان ، يعدم بعدمها ولا يبقى بعدها ، كالمصباح يعدم نوره إذا انطفأ معه ، معا فى آن واحد • وكل ما يحدث عن علته فى زمان ، وينشأ أولا فأولا يبقى بعد عدم علته ولا يعدم بعدمها كحرارة الماء من النار ، فالأول كما أنه وجد فى غير زمان ، فإنه يعدم فى غير زمان ، والثانى كما وجد فى زمان حدث فيه أولا فأولا ، يبقى زمانا ويعدم فى زمان وله وجود فى موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد ، وهذا الموضوع هو الهيولى وضده يفسده بمزاحمته عليها أى على الهيولى ، كالثلج

---

(٧) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤ •

الذى يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده ويزيل الحرارة عنه التى هو ضدها ، وليس فيما يوجد ويعدم ، ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين ٠

ولما كانت النفس جوهرا مجردا غير جسمانى ، ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا هيولى ، فليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن هذا الموضوع ، فلا تفسد اذن بمفارقة البدن ٠ فلا يبقى إلا أن تكون من القسم الأول فتكون مما يعدم بعدم علته ، لكن هذا أيضا باطل ٠ لأن العلة الفاعلة إذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية ، لم يتوقف وجود معلولها ، ولم يتأخر عن وجودها ، وكذلك لا يتخلف بعدها ، بل يكون وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ٠ والعلل الموجبة لوجود النفوس البشرية هى النفوس السماوية التى هى جواهر مجردة روحانية ، فإذا كانت تلك النفوس عللا لهذه النفوس البشرية ، وكانت مستمرة البقاء لأنها علل تامة العلية ، فإن معلولاتها التى هى النفوس البشرية ، مستمرة فى البقاء معها ، لأنه إن كانت لهذه العلل إرادة أوجبت حدوث النفوس عنها ، فليست لها إرادة تضادها أو تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما ارادت وجودها لأن السماء لا ضد لها ، وليس للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها ، بل إن علاقتها بالأبدان أضداد تفسدها ، فالذى يفسد ويبطل منها إنما هو علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة ، لا النفس ٠

وإذ بطل أن تكون النفس مما يعدم بعد وجوده على أى من الضربين أو الحالتين ، فقد ثبت بهذا أنها باقية خالدة بعد عدم البدن وفساده بالموت(٨) ٠

البرهان الثانى - برهان المشابهة (البرهان الميتافيزيقى) :

لم يذكر أبو البركات هذا البرهان بطريقة مباشرة ، وانما أمكن لنا استخلاصه أو استخراجه من خلال حديثه عن اختلاف النفوس البشرية بالجوهر والنوع والماهية ، وبالتالى كثرة عللها التى هى النفوس السماوية ٠

---

(٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٤٤٠ - ٤٤١ ٠

ويمكن لنا صياغة هـذا البرهان على النحو التالي : لما كانت علل النفوس البشرية كثيرة هي النفوس السماوية التي وجودها أتم وأسبق ، وجواهرها أبسط وأقوى ، وأنوارها أشرف وأبهى ، وكانت هذه العلل باقية بذواتها ، فكذلك معلولاتها التي هي النفوس البشرية ، باقية لأنها تشبه عللها مشابهة المعلول لعلته في البقاء والقـوة والادراك والغنـاء عن الموضوع المعرض للعدم والفناء بمفارقتها • ومن ثم فإن فناء البدن وفساده بالموت لا يؤدي الى فناء النفس وفسادها ، حيث تبقى ببقاء علتها(٩) •

ويثبت أبو البركات صحة مقـدمة البرهان وهي أن علل النفـوس البشرية كثيرة لا علة واحدة هي العقل الفعال كما قال ابن سينا والمشاؤون ؛ إستنادا الى أن كثرة النفوس البشرية واختلافها بالماهية والجوهر والنـوع يدل على كثرة عللها بحيث يكون لكل نفس علة واحدة على حدة ، أو لـكل طائفة من النفوس علة واحـدة • فأما ان النفوس البشرية مختلفة بالنـوع والجوهر والماهية وغير متحدة في ذلك ، فإنه يعرف من اعتبار الموجود منها حيث نجد في نفوس البشر ، العالم والجاهل ، وقـوى النفس وضعيفها ، والشريف والخسيس ، والخير والشرير ، والغضوب والخمول ، والصبور والملول ، فنجدهم مختلفي الأخلاق والهمم والقوى والطباع ، وهذا الاختلاف لا يمكن أن يكون كله مكتسبا عرضيا ، وإنما له أصـل ومرجع الى غرائز نفوسهم الأصلية وفطرتها الأولية • ويقدم على ذلك براهين عديدة لا حاجة بنا الى ذكرها هنا(١٠) •

وأما أن ذلك الاختلاف والكثرة دليل على كثرة عللها وأن هذه العلل هي نفوس سماوية مجردة روحانية أيضا ، فلأن ما هو جسماني لا يمكن أن يكون علة لما هو مجرد روحاني ، فعلل النفوس البشرية المجردة ، نفـوس مجردة لا جسمانية أيضا • ولما كانت هذه العلل مختلفة الجواهر والأنوار والقـوى والأقدار ، فكذلك اختلفت جـواهر معلولاتها التي هي النفوس البشريه وطبائعها وماهياتها واختلفت بذلك لوازمهـا من غرائزها وملكاتها

---

(٩) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٩٠ •

(١٠) المصدر السابق ، ص ٣٨٣ — ٣٨٦ •

وأحوالها وأفعالها(١١) . ويذكر أبو البركات أن العلة القريبة الفاعلة للنفس البشرية يسمى ملكا حسبما ورد به الوحي على لسان الأنبياء . وهو بالنسبة لنفس الانسان كالأب للولد الذي هو السبب القريب المعروف لنا ، والسبب الحقيقي وراءه ، والأب الحقيقي هو السبب الموجب ، فإن حارث الأرض وباذر البذر ، غير المنبت والمثمر ، كذلك هذه الروح الملكية .

ولنا على برهان أبي البركات هذا ، عدة ملاحظات :

أولها : أنه متأثر فيه الى حد كبير ببرهان مماثل عند الغزالي اعتمد فيه على أن جوهر النفس من جنس جواهر موجودات العالم العلوي التي لا تقبل الفساد ولا تضمحل ولا تفنى ولا تموت فكذلك النفس التي هي من جنسها وتنتسب اليها وتشبهها لا تفنى ولا تموت ، غير أن الغزالي لم يربط في المشابهة بين النفس وتلك الجواهر العلوية برباط العلية كما فعل أبو البركات(١٢) .

ثانيها : إن هذا البرهان يشبه بوجه ما برهان المشابهة أو البرهان الميتافيزيقي الذي ذكره ابن سينا متأثرا فيه بافلاطون ، لكنه يختلف عنه بوجه آخر . هو يشبه برهان ابن سينا من حيث الفكرة المحورية وهي فكرة مشابهة المعلول لعلته في البقاء والدوام وأن المعلول يبقى ببقاء علته . فالنفس تبقى ببقاء علتها الفاعلية ، لكنه يختلف عن برهان ابن سينا من حيث أثبت أبو البركات عللا كثيرة مختلفة الجواهر والأنواع ، هي علل النفوس البشرية ، فيبرر باختلاف العلل ، اختلاف المعلولات التي هي النفوس البشرية في الماهية والجوهر والنوع تبريرا معقولا ، بخلاف ابن سينا الذي أثبت لهذه النفوس جميعا علة واحدة هي العقل الفعال .

والملاحظة الأخيرة ، هي ما نلاحظه في برهان أبي البركات من روح إشراقية تسرى في نسقه إذ ان مقولات النور والأشرف والأخس ، والأنور والأبهى ، والأكمل والأنقص وما اليها ، ليست إلا مقولات صوفية إشراقية ،

---

(١١) المصدر السابق ، ص ٣٨٨ ـ ٣٩١ ، جـ ٣ ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

(١٢) انظر الغزالي : الرسالة اللدنية ص ١٠٣ ، كيمياء السعادة ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ ، معارج القدس ص ١٣٤ .

نجد بواكيرها عند الغزالى(١٣) • ثم نجدها عند متكلم أشعرى ناقد كبير معاصر لأبى البركات هو الشهرستانى(١٤) ، ثم تلمسها مفصلة بعد ذلك عند السهروردى المقتول فيلسوف الاشراق ، بصورة أوسع وأعمق(١٥) •

البرهان الثالث - برهان الانفصال :

أمكن لنا استنباط هذا البرهان من خلال حديث أبى البركات عن طبيعة العلاقة أو الصلة بين النفس والبدن ، ولاحظنا أن هذا البرهان يقوم على أساس صورة هذه العلاقة وماهيتها • ويمكن تلخيص هذا البرهان وعرضه على النحو التالى :

إن تعلق النفوس بالأبدان وكونها فيها ، ليس هو كون الأعراض فى موضوعاتها التى لا قوام لها فى الوجود إلا بها ، لأن النفس جوهر مجرد قائم بذاته • ولا مثل كون الأجسام فى أمكنتها التى يسهل حركة المريد منها بإرادته عنها وتردده فيها فى كل وقت وحال • بل هى علاقة أوكد وألزم من علاقة المتمكن بمكانه الذى يمكن أن ينتقل عنه إذا أراد • وهى أسهل وأخلص من علاقة العرض بموضوعه الذى لا يتعدى موضعه موضوعه ولا يبقى مع مفارقته ، لأن العرض يعدم بعدم موضوعه • وليست علاقة النفس بالبدن أيضا علاقة إرادية ، وإلا لتصرفت بإرادتها فى الانفصال عن البدن والعود اليه كلما شاءت ذلك • ولكان كثير ممن يضجرون بحياتهم البدنية ويؤثرون الموت يقدرون عليه ، أى على انصراف النفس عن البدن وقطع علاقتها به لمحض إرادتها ذلك من غير حاجة الى آلة أو قطع مادة كشرب السم مثلا • ولا هى علاقة قسرية ، لأن النفس لو كانت مقسورة على ملازمة البدن ، لكانت متأذية باتصالها به ، مجتهدة بطبعها

---

(١٣) انظر الغزالى : معارج القدس ، ص ٤٤ - ٤٥ ، مشكاة الأنوار ، ص ٧ - ٨١ •

(١٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٩٧ - ١٠١ •

(١٥) السهروردى : حكمة الاشراق ، القسم الثانى ، مقالة ٥ ، فصل ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ •

وارادتها فى الانفصـــال عنه والتخلص منه ، وحالها المشاهد هو بالضــد من هـذا ، حيث نجـدها تحبـه وتلتذ به وتكره مفارقته ولا تمـل طول صحبتها له •

ولما لم تكن عـلاقة النفس بالبـدن ، إرادية تصـلها وتقطعها متى شاءت ، ولا هي قسرية تـكرهها وتتـأذى بها ، فهى إذن عـلاقة طبيعية إلهامية ، كالمحبة التى يتكلفها المحب بإرادته بل كالعشق الذى يصـدر عن طبع العاشق • وهى شبيهة بعلاقة المالك بملكه ، والصـانع بآلته ، لأن البدن كله بأجزائه وأعضائه وأجهـزته آلة للنفس فى جملة أفعـالها ، وكل واحد من أجزائه من الأرواح والأعضاء آلة لصنف من أفعـالها ، وان كانت هى الفـاعلة بذاتها على الحقيقة • وهى عـلاقة تشبه أيضا علاقة الطـائر بوكره ، والساكن بداره التى يعمرها ويأوى اليها ويستريح فيها •

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان انعدام ملك المالك لا يفضى الى انعـدام المالك ، وفساد الآلة لا يؤدى الى فساد الصـانع ، وانهدام الدار وعـدمه لا يعنى عدم صاحب الدار وموته ، ولا انعدام العش أو الوكر يفضى الى عدم الطائر ، فكذلك النفس مع البـدن ، فإن فساد البـدن وانعدامه بالمـوت لا يفضى الى فساد النفس وموتها وعدمها ، وإنما يؤدى فقط الى انفصـام العلاقة وقطعها بين النفس والبدن ، كما أفضى الى قطع العلاقة بين الطرفين فى كل ما ضربناه من أمثال(١٦) •

ونلاحظ أن فيلسوفنا استند فى هذا البرهان الى نظر عقلى تأملى فى طبيعة العلاقة بين النفس والبـدن ، والى معطيات الواقـع فيما ذكره من تشبيهات • والبرهان يختلف فى مقدماته عن برهان الانفصال الذى نجـده عند ابن سينا والغزالى(١٧) ، وان كانت الغاية عندهم جميعا واحدة هى إثبات خلود النفس وبقاءها بعد عدم البدن وفساده بالموت •

ثالثا ـ إثبات السعادة والشقاوة النفسانيين فى عالم الخلود :

يهتم فيلسوفنا بإثبات السعادة والشـقاوة اللتين تلحقان النفـوس الانسانية فى العالم الآخر عالم الخلود • ويوضح لنا أن ما تحصله النفس هناك من سعادة أو شقاوة إنما مرده الى أمرين رئيسيين : أحدهما ، احوالها

---

(١٦) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧ •

(١٧) انظر ابن سينا : الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٤ ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ ، النجاة ص ١٨٥ ـ ١٨٧ ، الغزالى : معارج القدس ص ٩٦ ـ ٩٩ •

وما حصلته من علم واعتقاد وعمل في حياتها الدنيا حال تعلقها بالبدن بحيث تكون العلوم اليقينية والاعتقادات الحقة والأعمال الخيرة الصالحة سببا في سعادتها هناك في عالم الخلود كما كانت سببا في سعادتها في الدنيا . أما ما هو ضد ذلك من علم ظنى فاسد ، واعتقادات باطلة ، وأفعال شريرة وأخلاق فاسدة فإنه يكون سببا في شقاوتها في الآخرة • والأمر الثاني ، هو أن سعادتها تقوى وتكمل وتتم في عالم الخلود بمصاحبتها لعللها السماوية وموجودات ذلك العالم الخالدة الكاملة البهية ، وتبلغ سعادتها أقصاها بقربها من الجمال الحق والكمال الحق والبهاء الحق ، الذى هو الله تعالى بتأملها له والوجود في حضرته • أما شقاوتها وعذابها هناك فتزداد بمفارقتها لما كانت تعشقه وتحبه في الدنيا من اللذات البدنية والحسية الزائفة ، وما درجت عليه من شرور وآثام ، فهى هناك تشتاق إلى سيرتها الأولى هذه ولا تحصلها فيكون عذابها ، وتبلغ أقصى شقاوتها ببعدها وانشغالها عن تأمل وادراك ملكوت السماء بجماله وأنواره وبهائه •

ويوضح لنا أبو البركات هذه المعاني بقوله ان النفس حال تعلقها بالبدن في الدنيا يشغلها البدن عن كثير مما يؤثر الاطلاع عليه والالتفات اليه بذاتها ، وكلما توفرت على البدن وشئونه والتفتت اليه ، ازدادت فيه غرقا وبه شغلا وعن غيره غفلة وانقطاعا ، فإذا فارقت البدن بالموت ، انقطع انشغالها به وانغماسها في أموره وغرقها فيه ، وتفرغت لما كانت قد انشغلت عنه مما تتطلع اليه وتشتاق اليه بذاتها • واذا تمكنت الملكات الانسانية والمعقولات الاعتقادية من جوهر النفس ، صعب انتقالها عنها ، وبقيت فيها مالم يفسدها ضد أو يمحوها طول الزمان مع التشاغل بالغير والاهمال • لكن من هذه الملكات والمعقولات والتصورات ما يستقر ويثبت ويستمر مؤثره لموافقة الغريزة له الموجبة لمحبته ، ومحبته توجب الالتفات اليه ، فيتكرر تذكاره فيصير معشوقا يلتفت اليه ولا يلتفت عنه •

فإذا فارقت النفس البدن ، وكانت فيها ملكات محبة وعشق لأشياء ، كان لها اليها شوق شديد بحسب العشق ، فإذا توفر لها حينئذ سبيل الى المعشوق ، تفرغت لنصيبها منه ، وتخلصت مما كان يشغلها عنه ،

فتسعد بقربه والاشتمال عليه سعادة لا سبيل لها الى نيلها وهي متعلقة بالبدن . أما إذا لم يكن للنفس سبيل الى ذلك ، فإنها تشقى بفقد معشوقها شقاوة أكبر من الشقاوة البدنية ، وذلك لأن ادراكها لما تدركه في حال مفارقتها للبدن ، يكون أشد اكتناها ونيلا للمدرك ، ومن ثم تكون لذتها بنيله وتأذيها بفقده ، أشد وأكثر وصولا وأعظم تأثيرا فيها . ولما كانت اللذة هي نيل المناسب الملائم مع شعور بنيله وملاءمته ، فإن استثبات ذلك الشعور واللذة بأشرف الموجودات ، يكون أشرف وأتم عند الملتذ بها من النفوس الشريفة .

وليس يعنى نيل النفس للأشياء ، سوى ادراكها لها الذى هو معرفتها وعلمها بها . والمدرك العقلى من هذه الأشياء أوصل الى النفس من المدرك الحسى ، وذلك اذا أدركت المدرك العقلى بغير واسطة ولا حجاب ادراكا تاما . وعلى هذا ، فاللذةالعقلية التى تحصل بالمدرك العقلى تكون أتم كثيرا من لذتها بالمدرك الحسى الذى تدركه بواسطة البدن وآلاته . وأقصى سعادة يمكن للنفس أن تحققها هى ادراكها وتأملها لمبادئ الوجود وعلل الموجودات وما فيها من حسن وجمال وبهاء ، وأعلاها وأشرفها تأمل العلة الأولى الفاعلية والمبدأ الأول الذى وجدت عنه كل الموجودات حيث تكون سعادتها بنور جلاله هى السعادة القصوى واللذة التى لا تعدلها لذة .

ذلك أننا اذا تأملنا أكثر ما يحبه الانسان ، وجدناه أمرا فيه حكمة ونظام لأجلها صار محبوبا ، فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله ، فكيف اذا كان ذلك النظام فى مبادى الوجود التى يصدر عنها كل نظام ، وكيف وأن كل جمال وحسن فى معلول فإنما هو عن علته ، فكيف بأتم العلل وأكمل المبادئ جميعا الذى هو مصدر كل جمال وحسن وبهاء وكمال ، وهو الله تعالى ، ولذلك فإن السعادة القصوى للنفس هى فى تأملها لعالم القدس والجلال والجمال . وكلما ترقت فى تأملها وادراكها لموجودات ذلك العالم ، كلما ازدادت بذلك سعادتها ، حتى تصل الى أقصى درجات السعادة بقربها من الجمال الحق ، والكمال الحق ، والبهاء الحق ، وتأملها له والوجود فى حضرته(١٨) .

---

(١٨) أبو البركات : المعتبر ، جـ ٢ ، ص ٤٤٤ - ٤٤٨ .

رابعا - مصير النفوس وأحوالها في عالم الخلود :

أثبت أبو البركات اختلاف النفوس الانسانية في ما هياتها وجواهرها وطباعها وغرائزها ، ومن ثم أثبت لها عللا كثيرة لا علة واحدة هي العقل الفعال مثلما قال ابن سينا وأتباعه وعلى هذا الأساس ، أقام فيلسوفنا مذهبه في مصير النفوس بعد مفارقة الأبدان بالموت ، فقال بأن النفس الانسانية لها أحوال طبيعية من قبيلها هي بدنية ، وأحوال ارادية من قبيلها هي عقلية ملكية ، ويكون منقلبها الى هذه الأحوال عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية ، فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك حيث تكون إلهية في عالم اللاهوتية .

ان النفوس الانسانية التي فارقت أبدانها بالموت ، تتصل بعللها التي وجودها عنها وبها ، وهي اليها أنسب وأقرب ، وقصاراها القرب منها ، وفضيلتها التشبه بها إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها من حيث أن المعلول لا يساوي علته ولا يزيد عليها رتبة وشرفا وفضيلة . وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع حيث منها الأفضل ومنها الأنقص ، فكذلك عللها ، منها العالي والأعلى ، والأعلى من الأعلى ، والشريف والأشرف ، والأشرف من الأشرف « فلكل نفس من النفوس البشرية في المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الالهية ، هذا فيما لها بالقوة والجوهر والغريزة . أما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من الارتياض والعادة حال تعلقها بالبدن ، فافضلها ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة الذين تدخل في زمرتهم ، وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر » .

وكلما كانت درجة النفس في العلم والعمل افضل واتم ، كان مقامها في عالم الملكوت أفضل وسعادتها أتم ، لأنها اقتربت بهذه الفضائل العلمية والعملية من عللها الملكوتية الروحانية . وكما أن الانسان الجاهل في الحياة الدنيا يتأذى ويتألم بجهله اذا حضر بين العلماء ، أكثر من تأذيه بهم إذا لم يخالطهم ، فكذلك النفس الجاهلة حين تفارق البدن الى عالم الربوبية والملائكة والأشخاص الروحانية ، فتكون بجهلها وتشبعها بالحس

والمحسوسات دون أن تستبدلها فى الحياة الدنيا ببصيرة عقلية وملكات علمية ومعارف وعلوم عقلية ، تكون متأذية متألمة شقية فى عالم الملكوت ، بل إنها فى ذلك العالم تشعر بالغربة مثلما يشعر الغريب إذا دخل بلدا لا يعرف لسان أهله ولغتهم ولا يأنس بعاداتهم وأعرافهم ولا يقف على ملتهم وأديانهم ، فيكون مع قربه منهم بعيدا عنهم ، ومع أنسه بهم مستوحشا منهم .

وإذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت ، فلا شك أن سعادتها وخيرها ولذتها تكون فيما يقربها من أهل ذلك العالم ويؤنسها بهم ويحببها اليهم ، وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية الى الملكية ، وعن الجسمانية الحسية الى الروحانية العقلية ، وكلما كان نصيبها من ذلك أصلح وأوفر ، كان خيرها وسعادتها به فى الآخرة أفضل وأتم وأكثر ، فإن النسيب حبيب ، والمباين بغيض . وعلى هذا ، فإن سعادة النفس وشقاوتها فى العالم الآخر إنما تتوقف على ما حصلته فى الدنيا من أخلاق وأفعال خيرة أو شريرة ، وما حصلته من اعتقادات حقة أو باطلة ، وما أفادته من علوم ومعارف عقلية صحيحة أو فاسدة . وكما أن النفس الشريفة الفاضلة العالمة بغريزتها وكمالها الذى اكتسبته تلقى فى عالم الربوبية ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله ، فكذلك النفس الخسيسة الناقصة الجاهلة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به ، فتسعد النفوس الكاملة بالوصول الى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذى المكروه ، وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب وتقاسى من المؤذى المكروه .

وهذه الأحوال من السعادة والشقاوة تكون للنفس من جهتين : إحداهما بحسب غريزتها الأصلية وطباعها التى لها بحسب جوهرها ونوعها ، والثانية ، بحسب ما وكتسبته من علم وعمل واعتقادات(١٩) .

وإذا تساءلنا عن نوعية ومقدار ذلك العلم والعمل الذى إذا حصلته النفس كان لها السعادة فى عالم الملكوت ، فإن فيلسوفنا يجيب عن ذلك

---

(١٩) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ .

يقوله إنه فيما يخص العلوم والمعارف فإن ذلك مما يتصل بالحكمة العلمية النظرية ، وتتمثل في علم الانسان بالعلوم الطبيعية الخاصة بالجماد والنبات والحيوان ، وأحوالها ومعرفة عللها الوجودية وغاياتها ، ثم يترقى منها الى معرفة ما هو أشرف منها وأعلى كالملائكة ، ثم ما هو أشرف وأسمى وهو معرفة الله تعالى والاعتقاد بوجوده ووحدانيته وصفاته التى له بذاته وعن ذاته ، فهذا هو علم العلم والعلم الالهى ، فتشرف النفس بمعرفة الله تعالى التى شرف بمعرفته أرباب عالم الربوبية . والانسان بما يحصله من هذه العلوم يكون عاملا عالما في الوقت نفسه ، ويكون علمه على نوعين : فهو عامل بتركه لما ترك مما يتشاغل به عن تحصيل هذه العلوم ، فكل ما عداها إنما هو دونها ولو كان نفيسا فاضلا ، فإن العلوم أفضل من الأعمال بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالأهم منها ، ولا أهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة النظرية العقلية اليقينية لا الظنية الخبرية . وهو أيضا عالم بالتفاته الى ما التفت اليه من العلوم ، فبالترك يتنزه بحسب ما يترك ، وبعلمه يشرف بحسب ما يعلم .

وأما عن نوعية العمل ومقداره ، الذى به تحصل النفس سعادتها فى الآخرة ، فذلك مما يتصل بالحكمة العملية ، وهو على الجملة ذلك العمل الذى يستقر كالملكة فى النفس ويكون عملا صالحا خيرا فاضلا شريفا ؛ يناسب به الموجودات الشريفة فى عالم الربوبية ، وقد جاءت أصول هذه الحكمة العملية وجملها وتفاصيلها فى العلوم الشرعية من حيث حددت هذه العلوم الحلال والحرام والأوامر والنواهى والفضائل والرذائل والخيرات ولشرور ، وكل ما يتصل بالعمل والأخلاق الانسانية .

وعلى هذا فالنفس الشريفة بغريزتها ، السعيدة بكسبها وعملها ، الفاضلة بعلمها ومعرفتها ، المقدسة بنزاهتها ، إذا فارقت البدن ، فارقته الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها فى عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التى لا يصح الاخبار عنها لمن لا يعرف أنموذجا منها . أما النفس الخسيسة

بطباعها ، الشقية بنجاستها وتدنسها ، الناقصة بجهلها ، فإنها تفارق البدن الى جوار ما تكره مما يؤذيها ومن يبغضها ويعاديها ويلتفت عنها ويزدريها من الملائكة الذين يعرفون من أحوال الناس وأفعالهم فى عالمهم هذا ما يؤاخذونهم به فى منقلبهم هناك وحياتهم تلك • فيكون من الناس السعيد والشقى ، والأسعد والأشقى ، والأقرب والأبعد ، لأن الله تعالى وملائكته يحيطون علما بالموجودات ، ويدركونها معرفة ، ما جل منها وما قل ، وما عظم وما صغر ، وما كان منها وما يكون ، فيوفى كل إنسان حقه ، ويستوفى منه لكل ذى حق حقه • وفى تفاصيل الحكمة العلمية يكون الترغيب فى الحكمة العملية ، وتحصل الاعتقادات اليقينية فى المعلومات الوجودية مع الحث على أعمال الخير والبر والنهى عن أفعال الشر والاثم(٢٠) •

خامسا ـ تعقيب :

بمقارنة آراء أبى البركات ، فيما يخص مصير النفوس وأحوالها فى عالم الخلود ، بآراء السابقين عليه من مفكرى الاسلام ، نلاحظ ما يلى :

١ ـ إنه من حيث يثبت السعادة والشقاوة الروحانيين للنفوس فى الآخرة ، إنما يخالف بذلك موقف القائلين بأن السعادة والشقاوة فى العالم الآخر جسمانيان حسيان لا غير وأنه ليس هناك فى عالم الخلود إلا النعيم الحسى فى الجنة أو العذاب البدنى فى النار ، والقائلون بهذا كثير من أهل الاسلام من السلفيين والصوفية وبعض الشيعة والمتكلمين الذين أقروا بالمعاد الجسمانى وأنكروا خلود النفس • وهم قد نظروا الى اللذات والآلام الحسية الجسمانية على أنها أعظم اللذات وأشد الآلام التى هى جديرة فى نظرهم بأن تفى بالغرض الذى قصده الشرع فى الجزاء • وجديرة أيضا بدفع الانسان الى الكمال فى الدنيا خلقا وعملا ، بدليل ما ورد به الشرع من ترغيب وترهيب بأشياء حسية يدركها الجاهل والعالم لأنها تمثل للجميع واقعا حيا معاشا لا يمكن إنكاره • وليس يعوز هؤلاء فى التدليل على مذهبهم هذا ، أن يجدوا

(٢٠) أبو البركات ق المعتبر ، جـ ٣ ، ص ٢١٥ ـ ٢١٧ •

فى القرآن والسنة من النصوص العديدة ما يتمسكون به ، وحسبهم أن ظاهر هذه النصوص تشهد بصحة ما ذهبوا اليه ، وان كانوا قد غفلوا أو تغافلوا عن تلك النصوص الدينية التى تثبت السعادة والشقاء أو النعيم والعذاب واللذات والآلام النفسانية الروحية التى تلحق النفس فى عالم الخلود ٠

٢ - إن موقف أبى البركات من مصير النفوس وأحوالها فى عالم الخلود ، يتسق ويتفق مع ما ورد به الشرع فى القرآن والسنة ، وذلك من وجهين : أولهما ، أنه يثبت الخلود الفردى أى خلود كل نفس على حدة وأن الجزاء ثوابا أو عقابا ، إنما يلحق كل نفس بذاتها ، فليس الخلود جماعيا بأن تلحق النفوس البشرية الجزئية بالنفس الكلية فى العالم الآخر ، وليس الجزاء كليا أيضا بما يلحق هذه النفس الكلية ، على ما قال به بعض فلاسفة الاسلام متأثرين فى ذلك بأفلاطون ٠ وقد صور لنا القرآن أن التبعة والجزاء فى الآخرة يلحقان كل نفس بمفردها وذاتها بحيث لا يؤاخذ أحد بكسب غيره ، ولا تجزى نفس بما كسبت نفس أخرى ، وفى هذا غاية العدل الالهى « **من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد** » (فصلت : ٤٦) ٠

وفردية التبعة والجزاء على هذه الصورة ، تضع الذات الانسانية فى مواجهة مع نفسها ، فتعى ذاتها وما اكتسبت فى الحياة الدنيا وعيا تنتفى معه كل جهالة ، وينغلق أمامه كل سبيل الى التخلص أو الهروب من الجزاء المحتوم ٠ ويبدو ذلك فى قوله تعالى : « **يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا** » (آل عمران : ٣٠) ٠ وقوله تعالى : « **يوم لا تملك نفس لنفس شيئا ، والأمر يومئذ لله** » ٠

ومن جهة أخرى ، يثبت أبو البركات السعادة والشقاوة النفسانيين للنفوس فى الآخرة ، وأن هذه السعادة تتمثل فيما تحظى به النفس من الطمأنينة والسلام والأمن والألفة حيث تلتقى بعللها السماوية التى هى جواهر شريفة نورانية ، كما تلتقى بالأشخاص الروحانية من الملائكة ،

فتسعد بأنسهم ولقائهم والحياة معهم ، الى جانب سعادتها فى عالم الملكوت ، بتواجدها فى عـــالم الربوبية ورحابها حيث رضى الله عنها ورضيت عنه ، وهذه كلها معانى ورد بها القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : « **يا أيتهـــا النفس المطمئنـــة ارجعى الى ربك راضية مرضـــية ، فادخلى فى عبـــادى وادخلى جنتى** » ، وقوله فى أهل الجنة « **ادخلوها بسلام آمنين** » ، وأيضـــا قوله ســـبحانه : « **إن المتقين فى مقـــام أمين** » (الدخان : ٥١) ٠ وأعظم صور الســـعادة التى تحظى بها النفوس العالمة الفاضلة الذكية هى المشاهدة السنية التى تنعم بها فى الحضرة الالهية إذ ينشق الحجاب الذى بين العبد والرب ، وتتجلى سبحات الجلال وأنوار الحق لهـذه النفوس ، فتـــكون غاية ســـعادتها « **وجـــوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظـــرة** » ، والوجه هنـــا تعبير عن الذات فيما يقول كبار المفسرين ٠

وبالمقابل يثبت أبو البركات الشـــقاوة والعـــذاب للنفـــوس الجـــاهلة الخسيسة التى تقاعســـت عن تحصيل العلم الحـــق والعمـــل الفاضـــل ، فلم تحصـــــل شــــيئا من الحكمة العلمية العقلية ولا من الحـــكمة العملية الخلقية ، وذلك يعود عليها فى عالم الخلود بالحسرة والألم والعزلة والشعور بالاغتراب فى عالم الملكوت حيث تفقـد الألفة والانســـجام والتناغم بينهـــا وبين موجوداته ٠ وإذ يثبت ذلك فإنه أيضا يتفق مع ما ورد به الاســـلام من العـــذاب والشـــقاء الروحانيين اللذين للنفوس الكافرة اعتقادا ، الجـــاهلة بمعرفة الله والعالم ، الشريرة عملا ، الرذيلة خلقا ، ويتمثل عذابها النفسانى فى وقوع لعنـــة الله عليها واحتجابها عن أنواره ، ولعنة الملائكة جميعـــا ، فيلحقها الألم والحسرة والنـــدامة والخزى والذلة ، حيث باءت بغضـــب الله تعـــالى ٠ وتتمثل هذه المعانى كلها فى آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى : « **إن الخزى اليوم والســـوء على الكافرين** » وذلك لأن « **حجتهم داحضـــة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد** » (الشورى : ١٦) ، ويقول تعالى عنهم : « **أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين** » (آل عمران : ٨٧) ، وأبلغ تعبـــير عما تلقاه هـذه النفوس من العـــذاب والشقاء ، يتمثل فى قوله تعالى : « **ولو أن لكل نفس ظلمت ، مافى الأرض ، لافتدت به ، وأسروا الندامة لما رأوا العذاب** » ، (يونس : ٥٤) ٠

٣ ـ ونلاحظ أيضا أن موقفه من قضية مصير النفوس وأحوالها فى عالم الخلود ، يتفق بدرجات كبيرة مع موقف كل من ابن سينا والغزالى فى هذا المجال • وهو ما يجعلنا نزعم أنه تأثر ببعض آرائهما وأفكارهما • فإذا كان قد أثبت مثلهما السعادة والشقاء النفسانيين ، وأرجع ذلك الى ما حصلته النفس فى الدنيا من الحكمة العلمية النظرية والحكمة العملية الخلقية ، فإنه لم يفصل القول فى درجات النفوس ومراتبها مثلما فصلا القول فيها ، واكتفى بالاشارة الى امكانية وجود هذه المراتب وتصورها على نحو كلى عام وأوضح الأساس الذى تقوم عليه مراتبها فى النعيم والسعادة ، أو العذاب والشقاء • ولعل السبب فى هذا ، هو أن العلم بدرجات النفوس ومراتبها فى العالم الآخر لا يخرج عن دائرة الظن أو الاحتمال الراجح ان وجد من النصوص الدينية والأدلة العقلية ما يرفع درجته • وعلى الرغم من أن العقل يستطيع أن يمدنا بتصور عام لهذه المراتب تتضح فيه بعض الفروق التى تميز بين النفوس السعيدة والنفوس الشقية ، بل وتميز بين مراتب النفوس السعيدة بعضها وبعض ، ومراتب النفوس الشقية بعضها وبعض ، على أساس العلم والاعتقاد والعمل ، فإن تفاصيل هذه الفروق وتحديد هذه الدرجات والمراتب تحديدا دقيقا قاطعا ، هو مما يتأبى على العقل •

٤ ـ فيما يخص القدر اللازم من العلم والمعرفة الذى به تحظى النفس بالسعادة الأخروية وتنأى عن درجة الشقاوة والعذاب ، فإن أبا البركات يتفق مع ابن سينا والغزالى فى القول بأن تحديد هذا القدر ليس أمرا ميسورا ، ولا يمكن النص عليه إلا على سبيل التقريب ، غير أنه أشار مثلهما الى أن هذا العلم يتمثل فى معرفة الانسان بموجودات عالم الطبيعة والارتقاء منها الى معرفة عالم ما وراء الطبيعة أو العالم العلوى وموجوداته من الملائكة ، وعلى قمتها معرفة الله من حيث وجوده ووحدانيته وصفاته وأفعاله • واذا كان هذا هو ما تهدف اليه الفلسفة ، فإن ذلك يخول لنا القول بأن أبا البركات يرى أن الفلسفة طريق يقينى محقق الى نيل السعادة فى عالم الخلود ، هذا الى جانب ما تحصله النفس من أخلاق فاضلة وأعمال صالحة مما وردت به الشريعة الاسلامية •

وقد أشار كل من ابن سـينا والغـزالى الى مثل ذلك . ونسوق هنـا نصا مفصلا للغزالى يتابع فيه ابن سينا فى بيان هذا المعنى حيث يقـول : « ... وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات ، حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب . وأظن أن ذلك ، بأن يتصور نفس الانسـان المبادىء المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان . ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعية فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعـة فى ترتيبه . ويتصور العناية الشـاملة للكل وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات الحـق الموجد للكل ، أى وجود يخصها وأى وحـدة تخصها ، وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تغير وتكثر بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود اليه جل وعلا . ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ، ازداد للسعادة اسـتعدادا »(٢١) .

---

(٢١) قارن ما ورد عند الغزالى فى « معارج القدس » ص ١٢٩ - ١٣١ ، بما ورد عند ابن سـينا فى « النجـاة » ص ٢٩٤ - ٢٩٦ ، وما ورد عند أبى البركات فى « المعتبر » ص ٢١٥ - ٢١٧ .

فهرست المصادر والمراجع

اولا : أهم المصاد ر والمراجع العربية

ثانيا : اهم المصادر والمراجع الأجنبية

أولا : المصادر والمراجع العربية

القـــرآن الكـــريم

١ - ابن أبي أصيبعة : عيـون الأنبـــاء في طبقات الأطبـــاء ، ط بيروت لسنة ١٩٦٥م ٠

٢ - ابن الأثـير : الكامل فى التاريخ ، جـ ٨ ، القاهرة لسنة ١٨٥٨م ٠

٣ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، جـ ٥ ، القاهرة لسنة ١٩٣٦م ٠

٤ - ابن تيميـــة : منهاج السنة النبوية ، جـ ١ تحقيق د٠ رشاد سالم ، القاهرة ١٩٧١م ٠

٥ - ابن تيميـــة : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٩٥٣م ٠

٦ - ابن حـــزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، خمسة أجزاء فى مجلد واحد ، القاهرة ٠

٧ - ابن خـــلدون : المقـدمة ، القاهرة ، بدون تاريخ ٠

٨ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : فصل المقال ، ط ١ ، بيروت ١٩٦١م ٠

٩ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : تهافت التهافت ، ط ٢ ، القـاهرة ١٩٧١م ٠

١٠ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : الكشف عن مناهج الأدلة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤م ٠

١١ - ابن ســـينا : الاشارات والتنبيهات ، جـ ٢ ، القسم الطبيعى ، جـ ٣ ما بعد الطبيعة ، تحقيق د٠ سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٨م ٠

١٢ - ابن ســـينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ١ ، جـ ٢ ، القاهرة ١٩٦٠م ٠

١٣ - ابن ســـينا : النجـــاة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٣٨م ٠

١٤ - ابن ســـينا : التعليقات ، تحقيق د٠ عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٧٣م ٠

١٥ - ابن ســـينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٩٠٨م٠

١٦ - ابن ســـينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د٠ سليمان دنيا ، ط ١ ، القاهرة ١٩٤٩م ٠

١٧ - ابن القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ١٣٢٦ هـ ٠

١٨ - ابن قيم الجوزية : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقـدر والحكمة والتعليل ، القاهرة ٠

١٩ ـ **ابن كثـــير** : البداية والنهاية ، جـ ١٢ ، القاهرة ١٩٣٢م ٠

٢٠ ـ **أبو ريدة (أ٠د٠ محمد عبدالهادى)** : الكنـدى وفلسفته ، القاهرة ، ١٩٥٠م ٠

٢١ ـ **أبو ريان (أ٠د٠ محمد على)** : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، وبه فصل احتوى موجز آراء أبى البركات فى بعض مسائل الفلسـفة الالهية ، الاسكندرية ١٩٨٠م ٠

٢٢ ـ **أبو ريان (أ٠د٠ محمد على)** : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ٢ ، بيروت ١٩٦٩م ٠

٢٣ ـ **أبو سعده (د٠ محمد حسينى)** : النفس وخلودها عند فخـر الدين الرازى ، ط ١ القاهرة ١٩٨٩م ٠

٢٤ ـ **أبو سعده (د٠ محمد حسينى)** : الآثار السينوية فى مذهب الغزالى ، القاهرة ١٩٩١م ٠

٢٥ ـ **أبو سعده (د٠ محمد حسينى)** : حقيقة المعاد بين الدين والفلسفه ، القاهرة ١٩٩٠م ٠

٢٦ ـ **أبو سعده (د٠ محمد حسينى)** : المنهج النقـدى عند البـاقلانى ، القاهرة ١٩٩١م ٠

٢٧ـ **أبو الفــدا** : المختصر فى أخبار البشر ، جـ ٢ ٠

٢٨ ـ **إخوان الصفا** : الرسائل ـ الرسالة الرابعة ، القاهرة ١٩٣٨م ٠

٢٩ ـ **إخوان الصفا** : رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ، ١٩٥٩م ٠

٣٠ ـ **أرنولــد** : الدعوة الى الاسلام ، ط ٣ ، الترجمة العربية ٠

٣١ ـ **الأشعرى (أبو الحسن)** : مقالات الاسلاميين ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٩م

٣٢ ـ **الأشعرى (أبو الحسن)** : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، القاهرة ١٩٥٥م ٠

٣٣ ـ **افلاطــون** : فيدون ، ط ٢ ، تحقيق د٠ عزت قرنى ، القاهرة ١٩٧٩م

٣٤ ـ **افلوطــين** : أثولوجيا ـ ضمن كتاب « أفلوطين عند العرب » للدكتور عبدالرحمن بدوى ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٦م ٠

٣٥ ـ **افلوطــين** : التساعية الرابعة (فى النفس) ، القاهرة ١٩٧٠م ٠

٣٦ ـ **إقبــال (محمد)** : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٨م ٠

٣٧ ـ الآمدى (سيف الدين) : غاية المـــرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود ، القاهرة ١٩٧١م ٠

٣٨ ـ أمين (أ٠ أحمد) : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٥ ، القاهرة ١٩٦٢م ٠

٣٩ أمين (أ٠ أحمد) : ظهر الاسلام ، ج ٤ ، ط ٢، القاهرة ١٩٦١م ٠

٤٠ ـ بارتـــولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ٠

٤١ ـ بارتـــولد : تاريخ الترك فى آسيا الصغرى ، الترجمة العربية ٠

٤٢ ـ الباقلانى (أبو بكر) : الانصاف ، نشرة زاهد الكوثرى ، القاهرة ، ١٩٥٠م ٠

٤٣ ـ الباقلانى (أبو بكر) : التمهيد ، نشرة الاستاذين / محمود الخضيرى ومحمد عبدالهادى أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٤٧م ٠

٤٤ ـ بدوى (أ٠د٠ عبدالرحمن) : مذاهب الاسلاميين ، ج ١ ، ط ١ بيروت ١٩٧٣م ، ج ٢ ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٧٩م ٠

٤٥ ـ بدوى (أ٠د٠ عبدالرحمن) : أرسطو عند العرب ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٤٧م ٠

٤٦ ـ بدوى (أ٠د٠ عبدالرحمن) أفلوطين عند العرب ، ط ٢ ، القـاهرة ، ١٩٦٦م ٠

٤٧ ـ بدوى (أ٠د٠ عبدالرحمن) : الأفلاطونية المحدثة عند العرب (نشر وتحقيق)، ط ٢، القاهرة ١٩٧٧م ٠

٤٨ ـ برقلس : حجج برقلس فى قدم العالم ، ترجمة اســحق بن حنين ، ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، وقد ذكر الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » ج ٢ ، ثمان شبهات لبرقلس فى قدم العالم ٠

٤٩ ـ البغدادى (أبو البركات بن ملكا) : المعتبر فى الحكمة (٣ أجزاء) ، ط ١ ، حيدر آباد الدكن ج ١ ١٣٥٧ هـ ، ج ٢ ، ج ٣ ـ ١٣٤٨ هـ ٠

٥٠ ـ البغدادى (أبو الخير الحسن بن سوار) : مقالة فى أن دليـــل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا ٠ ملحق رقم ١ بكتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ٠

٥١ ـ بينيس : مادة « أبو البركات » بدائرة المعارف الاســـلامية ، ج ٦ ، طبعة دار الشعب بالقاهرة ، ترجمة الأب قنواتى ٠

٥٢ ـ البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، طبعة شفيع ٠

٥٣ ـ **التفتازانى (أ٠د٠ أبو الوفا)** : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ، ١٩م ٠

٥٤ ـ **التفتازانى (أ٠د٠ أبو الوفا)** : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، ط ١ القاهرة ١٩٥٧م ٠

٥٥ ـ **التفتازانى (أ٠د٠ أبو الوفا)** : الانسان والكون فى الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٥م ٠

٥٦ ـ **التفتازانى (أ٠د٠ أبو الوفا)** : مدخل الى التصوف الاسلامى ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٧٩م ٠

٥٧ ـ **جار الله (زهدى حسن)** : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧م ٠

٥٨ **الجرجانى (السيد الشريف)** : التعريفات ، ط الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨م ٠

٥٩ **الجوينى (أبو المعالى)** : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق د٠ سامى النشار ، الاسكندرية ١٩٦٩م ٠

٦٠ **الجوينى (أبو المعالى)** : الارشاد الى قواطع الأدلة ، تحقيق د٠ محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ١٩٥٠م

٦١ ـ **حسنين (د٠ عبدالنعيم)** : سلاجقة ايران والعراق ، ط ١ ، القاهرة ٠

٦٢ ـ **الحمـوى (ياقـوت)** : معجم البلدان ، القاهرة ١٩٠٦م ٠

٦٣ ـ **دنيـا (أ٠د٠ سليمان)** : الحقيقة فى نظر الغزالى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩١٧م ٠

٦٤ ـ **دى فو (كارا)** : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠م ٠

٦٥ ـ **دى بور** : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د٠ محمد أبو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨م ٠

٦٦ ـ **الرازى (فخر الدين)** : الأربعون فى أصول الدين ، ط حيدر آباد ، ١٩٣٥م ٠

٦٧ ـ **الرازى (فخر الدين)** : لباب الاشارات ، ط ٢ ، ١٣٥٥م ٠

٦٨ ـ **الرازى (فخر الدين)** : المباحث المشرقية ، جـ ١ ، جـ ٢ ، طهران ، ١٩٦٦م ٠

٦٩ ـ **الرازى (فخر الدين)** : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ٠

٧٠ - **الرازى (فخر الدين)** : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) بيروت ، ١٩٧٨م .

٧١ - **الراوندى** : راحة الصدور ، ترجمة د. ابراهيم الشواربى وآخرين . القاهرة ١٩٦٠م .

٧٢ - **السبكى (تاج الدين)** : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٣ ، القاهرة . ١٩٠٦م .

٧٣ - **السهروردى (شهاب الدين)** : هياكل النور ، تحقيق أ.د. محمد أبو ريان ، ١٩٥٧م .

٧٤ - **السيوطى (جلال الدين)** : صون المنطق والكلام ، ج ٢ ، القاهرة .

٧٥ - **شرف (أ.د. محمد جلال)** : المذهب الاشراقى بين الفلسفة والدين . ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٢م .

٧٦ - **الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم)** : الملل والنحل ، ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ ، فى مجلد واحد ، القاهرة ١٩٦٨م .

٧٧ - **الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم)** : نهاية الأقدام فى علم الكلام ، تحقيق ألفريد جيوم .

٧٨ - **الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم)** : مصارعة الفلاسفة ، تحقيق د. سهير مختار ، القاهرة ١٩٧٦م .

٧٩ - **صبحى (أ.د. احمد محمود)** : فى علم الكلام ، ج ١ ، الاسكندرية ، ١٩٧٨م .

٨٠ - **صبحى (أ.د. احمد محمود)** : الزيدية ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٨٤م .

٨١ - **صليبا (أ.د. جميل)** : المعجم الفلسفى (مواد مختلفة) ، ج ١ ، بيروت ١٩٧٨م ، ج ٢ ، بيروت ١٩٧٩م .

٨٢ - **عثمان (د. صبرى)** : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبى البركات البغدادى . رسالة دكتوراه خطية بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٨٢م .

٨٣ - **العراقى (أ.د. محمد عاطف)** : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٨م .

٨٤ - **العراقى (أ.د. محمد عاطف)** : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٩م .

٨٥ - **العراقى (أ٠د٠ محمد عاطف)** : مذاهب فلاسـفة المشرق ، ط ٧ ، القاهرة ١٩٨٣م ٠

٨٦ - **العراقى (أ٠د٠ محمد عاطف)** : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط ١ ، القاهرة ١٩٨٠م ٠

٨٧ - **العراقى (أ٠د٠ محمد عاطف)** الفلسفة الطبيعية عند بن سينا ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧١م ٠

٨٨ - **الغزالى (الامام أبو حامد)** : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د٠ سليما دينا ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٥م ٠

٨٩ - **الغزالى (الامام أبو حامد)** : المنقذ من الضـلال ، ط ٢ ، القـاهرة ،

٩٠ - **الغزالى (الامام أبو حامد)** : مشكاة الأنوار ، تحقيق د٠ أبو العـلا عفيفى ، القاهرة ١٩٦٤م ٠

٩١ - **الغزالى (الامام أبو حامد)** : معارج القدس ، القاهرة ، بدون تاريخ ٠

٩٢ - **الغزالى (الامام أبو حامد)** : معراج السالكين ، ضمن كتاب « القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى » ج ٣ ، القاهرة ١٩٧٥م ٠

٩٣ - **الفارابى (أبو النصر)** : عيون المسائل ، القاهرة ١٩٠٧م ٠

٩٤ - **الفارابى (أبو نصر)** : فصوص الحكم ، نشرة ديتريصى ، ليـدن ، ١٩١٩م ٠

٩٥ - **الفارابى (أبو نصر)** : الجمع بين رأيبى الحكيمين ، تحقيق د٠ البير نصرى ، بيروت ١٩٦٠م ٠

٩٦ - **فرنر (شارل)** : الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، بيروت ١٩٦٨م ٠

٩٧ - **الكندى (أبو يوسف يعقوب)** : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ضمن كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » ج ١ ، تحقيق د٠ أبوريدة

٩٨ - **الكندى (أبو يوسف يعقوب)** : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ضمن الكتاب السابق ٠

٩٩ - **كوربان (هنرى)** : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ترجمة نصـير مروة وزميله ، بيروت ١٩٦٦م ٠

١٠٠ ـ مدكور (أ٠د٠ ابراهيم بيومى) : فى الفلسفة الاســلامية ـ منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ط ٢ ١٩٦٨م ، ج ٢ ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٦م ٠

١٠١ ـ موسى (أ٠د٠ محمد يوسف) : القرآن والفلسفة ، القاهرة ١٩٦٦م ٠

١٠٢ ـ الندوى (أ٠ سليمان) : دراسته بنهاية ج ٣ من كتاب « المعتبر فى الحكمة » لأبى البركات البغدادى ٠

١٠٣ ـ النشار (أ٠د٠ على سامى) : مناهج البحث عند مفـكرى الاســلام ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٧م ٠

١٠٤ ـ النشار (أ٠د٠ على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٤م ٠

١٠٥ ـ نصرى (د٠ ألبير) : فلسفة المعتزلة ، جزآن ٠

١٠٦ ـ الهمدانى (القاضى عبدالجبار) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ ، ج ٥ ، ج ٨ ٠

١٠٧ الهمدانى (القاضى عبدالجبار) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيــق د٠ عبدالكريم العثمان ٠

١٠٨ ـ هويدى (أ٠د٠ يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهر ة ١٩٧٩م ٠

١٠٩ ـ ياقــوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ ٠

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1. Arberry : Aviceenna on theology, London, 1951.

2. Brown : Literary history of Persia, Vol. 1. London, 1906.

3. Corbin : Histore de la philosophic Islamique, 1948.

4. Leon Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophique musulmane, Paris, 1934.

5. Macdonald : Development of Muslim Theology, Beiruth, 1965.

6. Madkour (I. B.) : La place d'Al farabi dans l'école philosophique Muslmane, Paris, 1934.

7. Okhman (A. L.) : The Concept of Man in Islam in the writings of Al-Gazali, 1960.

8. Sharif (M. M.) : A history of muslim philosophy, London, 1963.

9. Watt (M.) : Islamic philosophy and theology, Edinbera, 1962.

10. Watt (M.) : The Reality of God. London, 1957.

11. Whittaker (T.) : The Neo-platonists, 2 ed, Combridge, 1928.

12. Wolzer (R.) : Islamic philosophy, in a History of Philosophy Eestern and Western, ed., by Radha Krishnom, Vol. 11.

فهرســـت الموضــوعات

رقم الايداع : ٧٤٧٣ / ١٩٩٣
الترقيم الدولى
I.S.B.N : 977 — 00 — 5604 — 9

دار
أبو حريبة
للطباعة